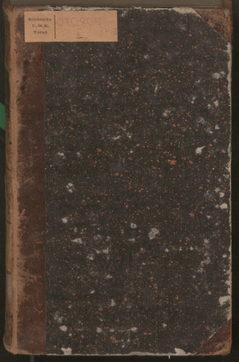
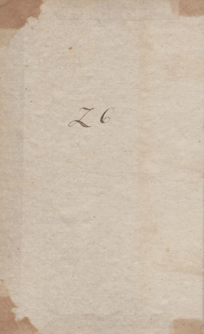
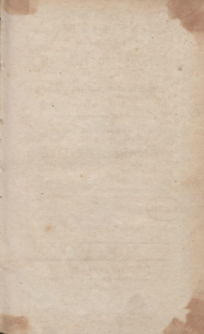
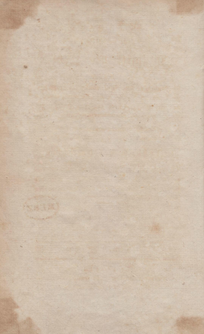

Biblioteka
U.M.K.
Toruń


Z 6





Magazin
für christliche
Dogmatik und Moral,
deren
Geschichte, und Anwendung im Vortrag
der Religion.

Herausgegeben
von
D. Johann Friedrich Flatt,
Professor der Theologie in Tübingen.

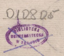




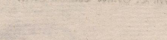
Viertes Stück.

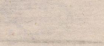
Tübingen,
in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.
1798.





Inhalt des vierten Stüks.





I.

Ehrenrettung der Parabel vom ungerechten Haushalter Luc. XVI, 1—13. nach der alten und gemeinen, nur genauer zu bestimmenden, Auslegung.

Es ist nicht abzusehen, auf was für Künsteleien man noch bei dieser Parabel verfallen werde, so lange man glauben wird, von der alten, sehr natürlichen und grammatischrichtigen Auslegung, wegen ihrer anstößig scheinenden Resultate, schlechterdings abgehen zu müssen. Zwar kann es sehr auffallen, wenn ein Evangelist erzählt, Jesus habe die Klugheit eines treulosen Verwalters, der bei der Unvermeidlichkeit seiner Absezung, durch Verschenkung fremder, ihm anvertrauten Güter, noch zu rechter Zeit für sein weiteres Fortkommen sorgte, seinen Jüngern zur Nachahmung empfohlen, und sie ermahnt, ihr unrechtmässiges Vermögen mit gleicher Klugheit zu Beförderung ihres

eigen Gluts zu verwenden. Liegt dieß aber wirklich, dem Sprachgebrauche und dem Zusammenhange nach, in jener Erzählung: so kann das Anstößige, das der Ausleger dabei findet, ihn eher berechtigen, an der Richtigkeit und Glaubwürdigkeit der ganzen Nachricht zu zweifeln, als zu erkünstelten und erzwungenen Deutungen seine Zuflucht zu nehmen. Denn diese allein werden ihm übrig bleiben, so bald er die richtige und natürliche Auslegung verläßt; und ich bin überzeugt, daß dieß bei der eben gedachten Stelle der Fall sey. Alle Versuche, jene alte Auslegung zu verdrängen, sind bisher von der gedachten Art, und eben daher vergeblich gewesen, und dieß dürften sie, meines Erachtens, auch in Zukunft bleiben. Sonst glaubte man, es sey zu Hinwegräumung des Anstoßes schon genug, wenn man nur bei dem ungerechten Mammon V. 9. die gewöhnliche Erklärung verlasse. Bengel z. B. (Gnomon p. 288.) erkünstelte hier eine Bedeutung von der ἀδικία, nach welcher sie eine erlaubte oder rühmliche Ungerechtigkeit seyn sollte, weil der empfohlne Gebrauch des Irdischen zwar nicht den Nutzen des Herrn (Gottes), aber doch unsern eignen wahren Nutzen beförderte; wodurch denn Jesu eine nicht nur unerweisliche, sondern auch wegen ihrer Zweideutigkeit gar nicht zu billigende Wortspielerei beigelegt werden müßte: andere aber hatten schon vorher unter-

dem ungerechten Mammon den vergänglichen, betrüglichen Reichthum, der nicht das rechte Gut sey, mit Beziehung auf V. 11. verstehen wollen; welcher Erklärung auch Bengel nicht ganz entgegen war, und die vor einiger Zeit herrschend zu werden anfieng. Jezt aber, da man immer mehr einzusehen scheint, daß die alte Erklärung von diesem Ausdruke unwiderlegliche Beweise für sich habe; daß der μαμμωνᾶς τῆς ἀδικίας, (wie schon Lightfoot in den Horis p. 844. so befriedigend dargethan hat,) dem jüdischen Sprachgebrauche so wohl, als dem Zusammenhange nach, nichts anderes als unrechtmässiges Eigenthum seyn könne; daß folglich der 11. V. für jene willkührliche Erklärung nichts zu beweisen vermöge, vielmehr das hier entgegengesezte ἀληθινὸν ein rechtmässiges Eigenthum [1]) und einen mit Würdigkeit verbundenen Wohlstand bedeuten müsse; da man überdieß gefunden hat, daß jene Erklärung, auch wenn sie statt finden könnte, zu völliger Entfernung des genommenen Aergernisses nicht einmal hinreichen würde, indem sie ja doch die Frage, warum Jesus hier ein so anstöß-

1) So versteht es auch der ungenannte Verf. der Abhandhandlung: Versuch einer neuen Erklärung der Parabel vom ungerechten Haushalter, im Henke'schen Magazine für ReligionsPhilosophie, Exegese und Kirchengeschichte, 5ter B. 1796. S. 350.

figes Muster der Klugheit gewählt habe? noch übrig ließe: jezt, sage ich, da man den bisherigen Behelf für unstatthaft und zwecklos erkennt, werden allerlei Versuche gemacht, die gemeine Erklärung des Ganzen umzustoßen, und den nächsten Zweck der Parabel, ja selbst den Inhalt derselben, ganz anders zu deuten. Das verwichene Jahr hat drei neue Auslegungen dieser Art hervorgebracht, deren jede den übrigen eben so sehr, als den gewöhnlichen, widerspricht [2]); ein Um-

2) Nach den ersten (unter diesen dreien mir bekannt gewordenen neuen Auslegungen,) welche der Ungenannte im Henke'schen Magazine an a. O. gegeben hat, enthält die Anwendung der Parabel V. 9. nicht eine Ermahnung, sondern eine bittere Ironie und einen derben Tadel. „Ihr seyd dem ungerechten Haushalter völlig gleich; ihr macht euch Freunde auf die nämliche Art, und in ähnlicher Absicht, u. s. w. Die zweite, welche von dem verdienten Verfaßer der Uebersezung und Erklärung den Episteln und Evangelien H. M. Traugott August Seyffarth, im 6ten Hefte (Leipzig 1796.) S. 18. vorgetragen wird, macht aus jener Anwendung V. 9. eine besondere Lebens- und Klugheitsregel für die Apostel: „Macht euch durch Verschenkung eures Vermögens Freunde, bei denen ihr zur Zeit der Verfolgung eine beständige Zuflucht finden könnet. Die dritte läßt zwar die Anwendung etwas mehr in Ruhe, als die vorigen, sezt aber dafür die Klugheit des Haushalters in seine Rükkehr zur Ehrlichkeit, indem er gegen die Schuldner seines Herrn gerecht, oder doch billig, gehandelt habe. S. den Aufsaz: über den ungerechten Haushalter Luc. 16. von Herrn S. H. Möller in den Theologischen Blättern, 2. Jahrg. 2. Quartal, 1796. S. 353 — 364. Ich werde

stand, der schon den Verdacht begründen kann, man werde hier, bei einer völligen Abweichung vom gebahnten Wege, wohl jedesmal in die Irre gerathen, und schwerlich auf Zustimmung rechnen dürfen. Allein diese neuere Versuche werden es auch, meines Erachtens, bestätigen können, daß jene Parabel keiner neuen Erklärung, sondern nur einer Ehrenrettung bedürfe, und daß sie diese ganz leicht erhalten könne, so bald man der oben angeführten alten Auslegung durch einige genauere Bestimmungen die noch nöthige Nothhülfe nicht versagen will. Ich werde ihr diese, so bald ich gezeigt habe, daß sie an sich noch fest stehe, zu geben versuchen, da es mir um die Ehrenrettung einer Parabel zu thun seyn muß, die ich, nach der gedachten bestimmteren Auslegung, für eine der treflichsten und fruchtbarsten, welche jemals vorgetragen wurden, erkenne, und die ich für geschikt halte, die religiöse Hoffnung, auf eine der wahren Tugend durchaus dienstbare Weise, unter Aufregung rein moralischer Gefühle, in Wirksamkeit zu sezen.

Die Klugheit des Haushalters, welche im 8. V.

---

* auf diese drei verschiedenen Auslegungen bei Vertheidigung der gemeinen Erklärung Rüksicht nehmen, ohne diese Aufsäze jedesmal anzuführen, noch mich auf jeden einzelnen Widerspruch, wenn er die Hauptsache wenig angeht, einzulassen.

gerühmt wird, bewies sich, nach der gewöhnlichen Auslegung, durch eine, immer noch treulose, aber seinem künftigen Fortkommen zuträgliche Verwaltung der ihm anvertrauten Güter; nemlich durch einen Gebrauch derselben, welcher die ihm bevorstehende unvermeidliche Absezung für ihn unschädlich machen, und sein zeitliches Glück noch sicher stellen konnte. Er wußte die Pächter seines Herrn sich dadurch geneigt und verbindlich zu machen, daß er ihnen, nachdem sie die schuldigen Pachtsummen selbst angegeben und eingeräumt hatten, [3]) die alten Pachtbriefe zurükgab, und sie andere aufsezen ließ, nach welchen ihnen bei weitem nicht so viel, als sie nach ihrem eignen Geständniß zu entrichten hatten, abgefordert werden konnte. Man hat nicht Ursache, hier das non plus ultra der menschlichen Klugheit zu suchen, welches Jesus keineswegs schildern wollte. Aber ich frage jeden Unbefangenen, ob er nicht in diesem Verhalten sogleich ein Beispiel der Klugheit wahrnehme? Ist es nicht Klugheit, den traurigen Folgen einer unvermeidlichen Veränderung seines Zustandes durch dienlichen Mittel zuvor zu kommen, und hierzu die noch vorhandene Gelegenheit zu nüzen? Oder konnte das hier gewählte Mittel schlechterdings nicht tauglich und zwekmäßig seyn? Verge-

3) Vergl. theologische Blätter, a. a. O. S. 359.

tens wird hier eingewendet: der Betrug sey ja handgreiflich gewesen, daher der Erzähler die Klugheit des Haushalters eher verächtlich zu machen, als zu empfehlen, die Absicht haben müsse [4]); oder, wie ein anderer Ausleger will [5]): es sey alles, nach V. 8., vor den Augen des Herrn geschehen, und der Lobspruch des leztern lehre, daß ihn der Verwalter durch Herabsezung der Pachtsummen keineswegs betrogen und beleidigt, sondern vielmehr wieder gewonnen habe; daher denn anzunehmen sey, daß er den Schuldnern desselben durch den Erlaß nur Gerechtigkeit, oder doch eine billige, dem Herrn selbst vortheilhafte, Schonung habe wiederfahren lassen; u. s. w. Dieß ist alles vergebens. Die in der Erzählung übergangenen Nebenumstände lassen sich freilich auf mehr als eine Art hinzudenken, allein es muß dieses auf eine der Absicht des Erzählers gemäße, und aus dem Vorhergehenden am leichtesten erklärbare Art geschehen. Der gewöhnlichen Auslegung zu Folge wollte Jesus die kluge oder die weise Vorsorge für die ewige Zukunft, besonders beim Gebrauch des zeitlichen Vermögens, durch ein Beispiel ähnlicher Weltklugheit versinnlichen und empfehlen. Will man diese Auslegung schon hier in An-

4) S. Henke's Mag. am a. O. S. 338.
5) Theologische Blätter, am a. O. S. 354. f. f. und 359. f.

spruch nehmen, so muß man zeigen, daß bei dem Verhalten des Haushalters solche Nebenumstände, welche für seine Klugheit sprechen könnten, und unter welchen das gewählte Mittel zwekmäßig seyn müßte, gar nicht wohl denkbar seyn. Dieß ist noch nicht geschehen. Auch ist der Augenschein dagegen. Es läßt sich gar wohl denken, daß der Haushalter die Herabsezung der Pächte oder Schuldposten völlig und dergestalt in seiner Gewalt hatte, daß sein Herr nachher den Betrug zwar merken, und ihn aus dem Erfolge schließen, aber doch weder ihn selbst noch die Schuldner dieses Betrugs rechtlich überführen, und darüber belangen konnte. Jesus konnte also diese Voraussezung seinen Zuhörern allerdings zumuthen, nachdem der Haushalter bereits als unehrlich geschildert war; und er muß sie ihnen zugemuthet haben, wenn seine Parabel den Zwek hatte, den die gemeine Auslegung annimmt, wider welche sich also hier, durch Voraussezung anderer Nebenumstände, nichts ausrichten läßt. Sollte aber der Verwalter durch die Herabsezung der Schuldposten ehrlich gehandelt, und sein Herr ihn (V. 8.) wegen seiner Besserung und Rükkehr zur Ehrlichkeit gelobt haben, wie dieses der angeführte Ausleger wahrscheinlich zu machen sucht: so hätte Jesus höchst unverständlich erzählt, so daß man den Inhalt der Parabel ohne die Gabe der Weissagung nicht finden könn-

te; auch wäre dieß nicht nur der Anwendung dieses Gleichnisses (V. 9.) daß man mit dem **ungerechten** Mammon sich Freunde machen solle, sondern auch der Erzählung selbst, (V. 8.) nach welcher ein **unehrlicher** Mann wegen seiner **Klugheit** gelobt wurde, ganz entgegen. Daß übrigens die Klugheit des Betrügers auch von dem Betrogenen anerkannt und gerühmt wird, zumal von einem solchen, dem der Betrug nicht sehr wehe thun konnte, ist gar nichts ungewöhnliches, und bei den hier vorkommenden Umständen eine sehr wahrscheinliche Dichtung; deren sich aber Jesus in der Absicht bediente, um den Werth, den eine kluge Vorsorge für die Zukunft überhaupt hat, und in jedem Falle noch behält, durch einen Lobspruch, welchen sie sogar dem Betrüger von dem Betrogenen, als seinem ganz unverdächtigen Beurtheiler, zuwege brachte, in ein desto helleres Licht zu setzen, und so auf den Schluß a minori ad majus, welchen das Folgende veranlassen sollte, vorzubereiten.

Nun folgt der Uebergang zur Anwendung des Gleichnisses, in den Worten: denn die Irdischgesinnten pflegen klüger als die Tugendhaften zu handeln ἐις τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν. Hier wird mit Recht erinnert [6]), die Meinung Jesu könne nicht seyn, daß die Weltkin-

6) S. Henke's Magazin am a. O. S. 340. N. 2.

der klüger seyen, als die Verehrer der Wahrheit und Tugend; welches ohne hinzugesezte Bestimmung wenigstens ein anstößiger, und im Allgemeinen behauptet, ein falscher Satz seyn würde. Allein die einschränkende Bestimmung, εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν, steht ja dabei! Nun hat man zwar diese Bestimmung verschiedentlich, und auch so gedeutet, daß wiederum eine falsche und anstößige Behauptung herauskam [7]): allein die richti-

---

7) Z. B. bei der Erklärung, nach welcher Jesus den Irdischgesinnten **in ihrer Art** d. i. in der Sorge für das Zeitliche, mehr Klugheit zugesprochen haben soll, als die Tugendhaften, nach ihrer Weise, oder in der Sorge für das Ewige, zu brauchen pflegten; welches unrichtig und anstößig seyn würde, weil ja unter den Kindern des Lichts die wirklich moralisch guten Menschen verstanden werden müssen, nicht wie sie uns etwa vorkommen in der Erfahrung, sondern wie sie sind und seyn sollen, da sie denn in ihrer Art eben so klug, mithin überhaupt betrachtet noch klüger seyn müssen, als jene.

Nun hat man zwar gar keine Ursache, das ἐν τῇ γενεᾷ τῇ ἑαυτῶν (für εἰς τ. γ.) doppelseitig zu verstehen; einseitig genommen aber, und blos auf die Weltkinder bezogen, giebt es einen unschuldigen Sinn, nemlich, daß die letzteren **in der ihnen eigenen Art, Glükseeligkeit zu suchen**, mithin in der Sorge für das Zeitliche, mehr Klugheit als die Tugendhaften zeigen: allein wer kann diese willkührliche Erklärung des Worts γενεὰ beweisen? Die nicht ungewöhnliche Uebersezung: in suo genere, (in ihrer Gattung) scheint mir übrigens ganz sinnlos. Sie werden ja mit den Tugendhaften verglichen, welche nicht zu ihrem Geschlechte oder ihrer Classe gehören! Was soll

ze Erklärung jener Worte, welche auch der gemeinen Auslegung des Ganzen am meisten angemessen ist, giebt weder einen falschen, noch einen anstößigen Saz. Nach dieser legt Jesus den Irdischgesinnten den Vorzug der Klugheit bei, nicht überhaupt und schlechthin, sondern lediglich für ihre gegenwärtige Lebenszeit d. i. wo es auf ihr zeitliches Glük und Fortkommen ankömmt; wiewohl man auch übersezen kann: in Ansehung ihrer Zeitgenossen, oder: in dem Verhalten gegen dieselben, nemlich als solche betrachtet, insofern sie als Zeitgenossen ihr (zeitliches) Glük befördern können: welches alles auf einerlei Sinn hinausläuft, auch dem Sprachgebrauche [8]) und Zusammenhange in ungefähr gleichem Grade gemäß ist. Denn man wähle die eine oder die andere Uebersezung, durch jede erhält man einen Saz, welcher zugleich

nun hier die Classe? Wollte man aber den vorbinnbedachten, unerweislichen, Sinn damit ausdrüken, so müßte es vielmehr heißen: suo modo prudentiores se gerunt. Und nun vergleiche man die griechischen Worte!

8) Daß εἰς gegen, und γενεὰ ἑαυτῶν ihre Zeitgenossen bedeuten könne, bedarf keines Beweises. Allein εἰς kann auch für, in Ansehung, quod attinet ad, nach Ephes. III, 16. (S. des H. D. Schleusners Lexic. N. T. unter εἰς N. 17.) und γενεὰ die gegenwärtige Lebenszeit oder Lebensdauer, nach Act. VIII, 33. und XIII, 36. anzeigen.

den, zu ihrer Bestätigung dienlichen, aus der Anwendung der Parabel V. 9. sichtbar hervorgehenden, Gegensatz vorläufig andeutet, daß nemlich in Aussehung des zukünftigen Lebens, oder bei der Bewerbung um die Freundschaft der Himmelsbewohner, der Vorzug der Klugheit auf Seiten des Tugendhaften sey [9]). Jesus beschließt also seine Erzählung, (oder das der Klugheit des Unehrlichen ertheilte Lob angeführt hatte, mit den Worten: "wie sich denn überhaupt der Irrdischgesinnte in der Sorge für das Zeitliche, (oder in dem Verhalten gegen Menschen, von deren Gunst sein zeitliches Glük abhängt,) noch vor dem Tugendhaften durch Klugheit auszeichnet." Dieß ist nun, wie jeder sieht, gar keine unbekannte oder zweifelhafte Wahrheit. Wo es blos auf Weltklugheit und Menschengunst ankömmt, ist der Moralischböse, bei übrigens gleichen Eigenschaften und Umständen, dem Rechtschaffenen nothwendig überlegen, weil ihm auch unerlaubte Mittel,

---

9) Der Tugendhafte nemlich ist klüger als jener, ἰις τὰς γενεὰς τοῦ μέλλοντος αἰῶνος, oder ἰις τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, und, wenn man die andere Erklärung wählt: ἰις τοὺς κατοικοῦντας oder κατοικήσοντας ἐν σκηναῖς αἰωνίοις. Diesen so wenig beachteten und offenbar angedeuteten Gegensatz hat schon Bengel richtig bemerkt. Er sagt im Gnomon p. 289 bei diesen Worten: ἰις, in, limitat. Fructus prudentiæ mundanæ terminatur in annis non multis. Antitheton æterna, versu sequ.

von welchen dieser keinen Gebrauch macht, zu Gebote stehn. Auch wird niemand diese Behauptung anstößig finden können; man müßte es denn für anstößig halten, auf den Unterschied zwischen Klugheit und Tugend aufmerksam zu machen. Allein es war auch nöthig, eine solche Bemerkung hinzuzusetzen. Der angeführte Lobspruch mußte vor leichtsinniger Misdeutung verwahret, und zugleich der Zwek der ganzen Erzählung, nemlich eine höhere Klugheit, welche aus der Tugend hervor, und ihr zur Seite geht, oder auch, die religiöse Tugend überhaupt, zu versinnlichen, vorläufig angedeutet werden. Beides geschahe nun durch die hinzugesezte allgemeine Bemerkung. Durch diese wurde jener Lobspruch mit der gehörigen Einschränkung genehmigt, der Zuhörer aber zugleich an das höhere Gegenbild dieser Weltklugheit, an die Klugheit der Kinder des Lichts, erinnert, mithin auf die nun folgende Anwendung der Parabel vorbereitet.

In dieser Anwendung liegt nun eigentlich der Stein des Anstoßes, den die exegetischen Bauleute verwerfen, und durch eine gewaltsame Veränderung der gemeinen Auslegung des Ganzen, auf die Seite bringen wollen, der aber unstreitig als Ekstein unentbehrlich ist, um das ganze Gebäude, Parabel und Anwendung, zusammen zu halten, und die Wahl der erstern, welche ohne ihn unschiklich ausgefallen wäre, zu recht-

fertigen; dieß ist nemlich die Ermahnung, man solle sich Freunde machen mit dem unrechtmäßigen Eigenthume oder Reichthume. Man wird mir zugeben, was ich schon oben erinnert habe, daß der griechische Ausdruk hier, dem Sprachgebrauche und Zusammenhange nach, keine andere Erklärung gestatte. Das daran genommene Aergerniß geht also den grammatischen Ausleger eigentlich nichts an. Eben so wenig findet sich bei der gemeinen Erklärung von den übrigen Worten der Anwendung eine bedeutende exegetische Schwierigkeit, und ohne jenes Aergerniß dürfte es auch wohl niemanden eingefallen seyn, dergleichen zu erkünsteln. Was ist billiger, als die Erwartung, daß man sich die kurze Anwendung einer erzählten Parabel aus dieser selbst verdeutlichen werde, wenn jene hierzu nur einen verständlichen Wink giebt; und was ist in dem gegenwärtigen Falle leichter als dieses? Der Wink findet sich in dem Ausdruke, ewige Hütten oder Gezelte, und ist sehr deutlich. Dunkel würde er seyn, wenn Jesus hier seine Kirche verstanden hätte [10]): allein da die gegenwärtige Lebenszeit, oder die Zeitgenossen schon vorher erwähnt waren, so mußte hier

10) Nach der Auslegung in den theologischen Blättern am a. O. S. 361. f. nach welcher aber Jesus, wider seine Gewohnheit, nicht eine, sondern schon mehrere Kirchen gezählt haben müßte, weil er von σκηναῖς redet.

jeder an das zukünftige Leben nach dem Tode denken, zumal da σκηνή, als eine wandelbare Wohnung, auf das kurzdauernde zeitliche Glük zurükweißt, und nun, verbunden mit αἰώνιος das entgegengesetzte himmlische und ewige desto schärfer bezeichnet. Dieser einzige deutliche und bestimmte Ausdruk mußte nun die ganze Anwendung für diejenigen, welche die Parabel gehört hatten, verständlich machen. Das *Abscheiden* oder das *Darben* (ὅταν ἐκλίπητε) konnte nun nichts anders seyn, als der völlige Verlust des Irdischen im Tode; die *Aufnahme* nichts anders, als ewige Beglükung; die *Freunde* niemand anders, als die Himmelsbewohner, die Seeligen und Auserwählten; und die *Erwerbung dieser Freundschaft* nichts anders, als ein tugendhafter und pflichtmäßiger, insonderheit wohlthätiger, Gebrauch des Irdischen. Denn daß Jesus keine willkührliche und begünstigende Mittheilung meinen konnte, verstand sich nun von selbst; und er erklärte ja noch überdieß, um jede Misdeutung zu entfernen, mit den deutlichsten Worten und zu wiederhohlten malen, im 10. 11. 12. u. 13. V. daß er einen rechtmäßigen und tugendhaften Gebrauch des irdischen Vermögens empfehlen wolle: wodurch denn auch das Freundemachen jedem nicht ganz ungelehrigen Zuhörer verständlich werden mußte. Was hat man nun für Ursache, nach jenen Freunden so peremtorisch zu fragen, als ob der

Ausleger sie aufzuzählen habe? Und was läßt sich dawider die gewöhnliche Erklärung ausrichten? Allerdings hängen die ewigen Belohnungen von Gott selbst ab. Allein da es die Menschenliebe ist, die uns dieser Belohnungen moralisch empfänglich macht: so konnten ja auch die von uns zu beglükenden Menschen als unsre künftigen Belohner, oder als Werkzeuge der göttlichen Vergeltung, vorgestellt werden, zumal da es nichts unschikliches oder ungewöhnliches ist, in der Anwendung einer Parabel uneigentliche, aus der Parabel selbst entlehnte, und die Vergleichung mit derselben erleichternde Ausdrüke und Vorstellungen zu brauchen. Will man nun hier einwenden, daß ich ja nicht wissen könne, wer von meinen Mitmenschen dereinst ewige Belohnungen mit mir werde zu theilen haben, und wem ich also nach dieser Ermahnung vorzüglich wohl thun solle? ja, daß diese Ermahnung noch überdieß der allgemeinen Menschenschenliebe entgegen sey: so sind das eben die sogleich sich hier aufdringenden Bemerkungen, welche eine genauere Bestimmung des wahren Sinnes dem, der sie sucht, und bedarf, (der den rechten Sinn nicht sogleich fühlt,) ungemein erleichtern. Es läßt sich der eben gedachte Einwurf freilich nicht mit der Behauptung abweisen, daß unter den Freunden die Seeligen überhaupt, insofern die Tauglichkeit zu ihrer Gesellschaft wahre Menschenliebe voraussezt,

nicht aber, in Hoffnung seelige, jetzt noch mit uns lebende Menschen, denen man das Irdische durch Wohlthun wirklich zuwenden solle, zu verstehen seyen: denn Jesus hatte unstreitig das letztere im Sinne, da die Parabel selbst sichtbar darauf angelegt ist. Allein eben weil ich die künftigen Himmelsbewohner unter meinen Mitmenschen nicht zu unterscheiden weiß, auch meine Menschenliebe allgemein seyn soll: so ist es offenbahr, daß unter jenen Freunden alle Menschen, denen ich wohlthun kann und soll, verstanden werden müssen, (nicht insofern sie als meine Zeitgenossen (γενεᾶς ἐμαυτοῦ) mich in diesem Leben begünstigen möchten, sondern insofern sie alle zu einer ewigen, mir mittheilbaren, Glükseeligkeit gelangen können, und wegen dieser erhabenen Bestimmung mir theurer seyn müssen, als alle Güter und Schäze der Erde. Es ist also auch einleuchtend, daß Jesus hier nicht einzelne bestimmte Handlungen der Wohlthätigkeit, sondern die rechte Gesinnung gefordert habe, und daß er für den Menschen überhaupt, insonderheit für den, der unsrer Hülfe bedarf, (also damals besonders für den verachteten und unterdrükten Bekenner der Wahrheit,) Achtung und Liebe einflößen wollte. Wo ist nun hier die exegetische Schwierigkeit, die mich nöthigen könnte, die gemeine Auslegung zu verwerfen, und Jesum, statt dieser Empfehlung der Menschenachtung und wahr-

ren Wohlthätigkeit, etwas ganz anderes sagen zu lassen, z. B. den Rathschlag: sorgt durch Verschenkung eures Vermögens an gewisse Personen, für einen sichern Zufluchtsort auf die Zeit der Verfolgung? [11]) oder den Vorwurf: ihr habt euch auch Freunde gemacht mit dem ungerechten Mammon? [12])

---

11) Diese, bereits oben (Not. 2.) angeführte Auslegung hat nicht nur den Sprachgebrauch und Zusammenhang, sondern auch die Sache selbst, oder ihr eigenes Resultat, wider sich. Jesus würde seinen Jüngern gewis keinen Rath gegeben haben, der wie dieser, gar nicht zum Zweke führen, wohl aber sie kleinmüthig machen konnte; auch pflegte er nicht dergleichen Klugheitsregeln, die keiner Versinnlichung bedürfen, sondern nur moralische Wahrheiten und Religionslehren bildlich darzustellen. Da der Ausdruk, ungerechter Mammon, dieser Erklärung ganz offenbar entgegen ist, so sucht sich der Verf. von der verdrüßlichen ἀδικία dadurch los zu machen, daß er dieß Wort hier als bedeutungslos ansieht, und sich desfalls auf eine von Lightfo't (wiewohl als unnöthig und unstatthaft) angeführte Hypothese beruft. Was aber die Parabel selbst, in Ansehung dieses Ausdruks, und ihrer Anwendung überhaupt, erfordere, ist ganz unbeachtet und unberührt geblieben.

12) Dieß ist der Erklärungsversuch des Ungenannten im Henke'schen Magaz. 5. B. Er meint S. 352. ποιήσατε dürfte hier wohl nicht imperative, sondern indicative, zu verstehen seyn, (für ἐποιήσατε) weil Lucas verschiedentlich dem Attischen Dialecte folge, dem dieses gemäß sey. Allein für das letztere werden blos Stellen aus Dichtern, dem Menander und Euripides, angeführt, und auch diese beweisen nur so viel, daß der Imperativ für das Futurum des Indicativs gesetzt worden sey, welches etwas ganz anderes ist, und hier, wo es das Praeteritum gilt, nicht hinreichen

Freilich hat die Anwendung der Parabel (V. 9.), als **allgemeine** Vorschrift betrachtet, ein paradoxes Ansehn, und es ist nicht gleich abzusehn, was aus dem **unrechtmäßigen** Mammon zu machen sey, einem Ausdruke, welcher hier, dem ersten Anblike nach, den heillosen Grundsatz zu begünstigen scheint: man könne immerhin betrügen oder betrogen haben, wie der Haushalter, wenn man nur mit seinen Gütern die Kirche bereichere. Zwar hat die gemeine Auslegung hier bereits, durch Beziehung dieses ganzen Unterrichts auf die Zöllner (XV, 1.), eine nicht unschiklich scheinende Auskunft angewiesen. Man nimmt an, Jesus, welcher in den beiden vorhergehenden Parabeln hauptsächlich seinen Umgang mit Zöllnern gerechtfertigt hatte, wende sich nun besonders zu diesen neuen Schülern, um ihre schwache und schlimme Seite zu bearbeiten und sie zu einem wohlthätigen Gebrauche ihres unrechtmäßig erworbenen Vermögens aufzufordern. Dieser Meinung zu Folge übersetzt auch Herr **Stolz** XVI, 1. „Jenen „neuen Schülern sagte Jesus folgendes:" und ich

kann. Und wie hätte Lucas diesen vermeintlichen Atticismus, der ihm doch ungewöhnlich, **hier** brauchen können, wo derselbe eine (nach der Voraussetzung des Verf.) so anstößige Zweideutigkeit veranlassen mußte. Mehrere Gegenerinnerungen dürften nicht nöthig seyn, da offenbar nur die Verzweiflung an der gewöhnlichen Erklärungsartden scharfsinnigen V. zu diesem exegetischen Salto mortale verleiten konnte.

geschehe, diese Muthmaßung vor einiger Zeit selbst vertheidigt zu haben [13], da ich sie als das einzige grammatischmögliche Rettungsmittel des moralischen Gehalts dieser Stelle ansahe. Allein sie kann nicht statt finden. Man müßte 1) annehmen, daß nicht nur diese zur Gesellschaft Jesu tretende Zöllner bisher insgesammt ausgemachte Betrüger gewesen wären, sondern daß auch Jesus diese seine neuen Schüler als bisherige Betrüger und Verbrecher öffentlich zu behandeln und auszuzeichnen, rathsam gefunden habe: welches ganz unwahrscheinlich ist, und sich nicht wohl voraussetzen läßt. Auch würde 2) Lucas, der doch sonst genau genug anzugeben pflegt, für wen Christus zunächst einen Unterricht bestimmt hatte, (z. B. XVIII, 9.) in dem gegenwärtigen Falle dieses um so weniger unterlassen haben, wenn bekanntlich die Ermahnung lauter bisherige Betrüger gegolten hätte. Nun nennt er blos die Jünger Jesu überhaupt. Was berechtigt uns, jene Zöllner zu verstehn? Ja, an diese ist 3) darum gar nicht zu denken, weil nach V. 14. die Pharisäer über diesen ganzen Unterricht spotteten, die ihn aber, wofern er nur für Zöllner bestimmt, und nicht allgemein gewesen wäre, mit Beifall würden angehört haben. Auch ist 4) wohl zu erwägen, daß derselbe für bisherige

13) In der Abhandl. de judicandis morum praeceptis in N. T. &c. Comment. IV. p. 67.

Betrüger gar nicht passend gewesen wäre. Ein weiser Sittenlehrer wird diese nicht zur Wohlthätigkeit, sondern vors erste zur Wiedererstattung auffordern. Wäre aber die letztere schon erfolgt, so könnte er sie auch nicht mehr als Betrüger und Ungerechte behandeln. Gründe genug, um dieses zur Wegräumung des Anstoßes versuchte Mittel ganz aufzugeben. Hier ist es also, wo die gemeine Erklärung des Ganzen eine Nachhülfe nöthig haben möchte.

Ich bin überzeugt, daß sie dieß nur durch genauere Bestimmung der ἀδικίας, welche dem Mammon oder zeitlichen Vermögen als allgemeine Eigenschaft beigelegt wird, erhalten könne. Man hat bisher, wenn man die Bedeutung, Unrechtmäßigkeit, nicht ganz verdrängen zu können glaubte, es dabei bewenden lassen, allerlei willkührliche Milderungen, mit welchen nichts ausgerichtet wird, (z. B. Reichthum, der oft ungerecht oder in ungerechten Händen ist, oder zur Ungerechtigkeit verleitet, u. s. w.) nebenhin und muthmaßlich vorzuschlagen; aber, so viel mir bekannt worden, nie gefragt, ob diese Unrechtmäßigkeit im engern und juridischen (unserm gemeinen Sprachgebrauche gemäßen,) oder im weiteren und moralischen Sinne zu nehmen sey? worauf, meines Erachtens, alles beruht, wenn man mit diesem Unterrichte Jesu aufs Reine kommen soll. Im weiteren und moralischen Sinne

kann das irdische Vermögen unrechtmäßig genannt werden, insofern es nicht durchaus legal und der dem Sittengesetze schuldigen Achtung gemäß, gebraucht, z. B. nicht genug von demselben zu wohlthätigen und gemeinnützigen Ausgaben, zu viel auf Vergnügen, verwendet, folglich mit ihm, als einem von Gotte anvertrauten Gute, doch immer übel haushgehalten wird; gesetzt auch, daß es keineswegs durch Bevortheilung Anderer erworben oder vermehret und die Rechtspflichten dabei gar nicht verletzt worden wären. In diesem Sinne nun legt Jesus, nach meiner Ueberzeugung, allem irdischen Vermögen, das Menschen besitzen, die ἀδικία bei, und es ist nicht schwer zu erweisen, daß das Wort hier diese Bedeutung haben könne und müsse. Es kann dieselbe haben, weil im N. T. den Wörtern ἄδικος und ἀδικία, so wie ihrer ganzen Verwandtschaft, die weitere, nur durch den Zusammenhang bisweilen enger begränzte, Bedeutung anhängt, und weil auch der Misbrauch des Irdischen überhaupt, als eine ἀδικία im weitern Sinne, gar wohl von einer ungerechten Haushaltung unter Menschen, als einer ἀδικία im engern Sinne, das Gegenbild seyn kann, wenn sie, wie hier, im Verhältnisse zur göttlichen Gesetzgebung, mithin als Verletzung der schuldigen Unterthanspflicht, zu betrachten ist. Die ganze Verwirrung bei dieser Stelle ist vermuthlich daher entstanden, weil man den Begriff von Verletzung

der Rechtspflicht, für welchen die gebildeteren Sprachen bestimmte Ausdrücke (ungerecht, injustus,) haben, auch jenen ähnlichen hebräischartigen von weiterer und unbestimmterer Bedeutung, unterlegen zu müssen glaubte, wozu die Verführung um so grösser seyn mußte, weil der Begrif von der Ungerechtigkeit allerdings auf den Haushalter paßte. Man verstand also unter dem ungerechten Mammon, nicht ein, im moralischen Sinne, treulos verwaltetes, sondern ein durch Unrecht und Betrug erworbenes Vermögen, oder was man im gemeinen Leben unrecht Gut zu nennen pflegt. Daß übrigens das irdische Vermögen jedes Menschen in jenem weiteren Sinne unrechtmäßig genannt werden könne, wird wohl niemand im Ernste bezweifeln. Wer würde Muth haben, von seinem Eigenthume das Gegentheil zu behaupten, wenn er vor einem allwissenden Richter deßfalls ein Bekenntniß abzulegen hätte? Es kann uns daher auch nicht befremden, von Jesu ein solches Urtheil zu hören, zumal da seine Lehrvorträge öfters die Voraussetzung einer allgemeinen Verschuldung und Bösartigkeit der Menschen gar nicht undeutlich durchscheinen lassen. Man darf indessen hier nur einräumen, daß sie einer solchen Voraussetzung nicht eben widersprechen; welches man nicht verweigern wird. Der Ausdruk kann also die gedachte weitere Bedeutung haben.

Daß er sie hier haben müsse, ist mir aus folgen-

den Gründen einleuchtend. 1.) Die Allgemeinheit der Ermahnung V. 9 — 13. welche bereits erwiesen worden, und ohne welche das Benehmen der Pharisäer V. 14. sich gar nicht erklären ließe, erfordert auch, daß man unter der ἀδικία etwas allem irdischen Vermögen anhängendes verstehe; da denn dem Sprachgebrauche nach nichts anders übrig bleibt, als die Unrechtmäßigkeit im weiteren Sinne. 2.) Das Beiwort ἄδικος V. 11. muß dem Eigenthume eines jeden Menschen eben so wohl zukommen, als ἐλάχιστος und ἀλλότριος, weil es zwischen diesen beiden allgemeinen Eigenschaften des Irdischen mitten inne steht (V. 10 — 12.); woraus denn das nemliche folgt. Auch wird hier die gedachte Bedeutung noch überdieß durch das entgegenstehende ἀληθινὸν bestätigt, indem ἀλήθεια bekanntlich mit δικαιοσύνη im weitern Sinne, gleichbedeutend ist, folglich auch im Gegensatze die weitere Bedeutung für ἀδικία erfordert. Uebrigens kann das ἀληθινὸν und ὑμέτερον nicht wohl die sittliche Vollkommenheit selbst seyn, obgleich sonst auch diese als eine göttliche Gabe betrachtet wird; denn es ist hier von ewiger Glükseeligkeit nach dem Tode (V. 9.) die Rede. Diese wird daher als ein rechtmäßiges, (Würdigkeit voraussezendes) und (wegen der dann überstandenen Prüfung) bleibendes Eigenthum, mithin als das große, wünschenswerthe, (τὸ πολὺ) dem geringfügigen und werthlosen (τῷ ἐλαχίστῳ);

nemlich dem pflichtwidrig verwalteten (ἀδίκῳ) und blos zur Prüfung überkommenen, im Tode wiederum abzugebenden, (ἀλλοτρίῳ) d. h. dem irdischen Eigenthume entgegengesezt. 3.) Die Wahl der Parabel wird durch diese Erklärung allein begreiflich, und erscheint durch Angemessenheit zu dem nun leicht zu bestimmenden moralischen Zweke dieses Unterrichts, der Weisheit Jesu vollkommen würdig. Jede Auslegung muß hier unbefriedigend seyn, wenn sie das Räthsel nicht auflößt, wie Jesus zur Empfehlung der rechten Schäzung und Anwendung des Irdischen das Beispiel eines treulosen und durch Verschenkung fremden Gutes noch glüklichen, Verwalter, wählen konnte? Sezt sie nicht das Treffende dieses Beispiels völlig ins Licht, so wird die Wahl desselben immer einem Misgriffe ähnlich scheinen; wie dieses allerdings der Fall wäre, wenn Jesus überhaupt nur die kluge Vorsorge für die Zukunft, wozu das Beispiel eines Treulosen gar nicht nöthig war, hätte empfehlen wollen; und noch weit mehr, wenn sein Unterricht für bisherige Betrüger geeignet seyn sollte. In diesem Falle wäre er durchaus ungeschikt, und der oben gedachten heillosen Misdeutung allerdings unterworfen gewesen. Kann daher hier nur eine Erklärung Genüge thun, bei welcher das Beispiel eines Treulosen als nothwendig, und dem Hauptzweke völlig angemessen, erscheint, so muß man auch die unsrige gelten lassen

und sie allen andern vorziehn; denn durch sie wird ein solcher Zwek, dem die Wahl jenes Beispiels, und das Ganze, vollkommen entsprechen, auf eine bestimmte Art angedeutet. Jesus wollte seinen Zuhörern Veranlassung geben, die Rechtmäßigkeit ihres Eigenthums vor Gott zu prüfen, und sich der treulosen Verwaltung desselben, welcher sich alle schuldig machen, bewußt zu werden; er wollte dadurch eine moralische Geringschäzung des Irdischen, und, indem er die ewigen Belohnungen der Wohlthätigkeit, als von Menschen mit abhängig vorstellte, moralische Achtung für die Menschheit, in ihnen rege machen, und diesen sittlichen Gefühlen durch Erinnerung an den Tod und an die zukünftige Vergeltung, Eingang und Uebergewicht verschaffen. Sie sollten die Menschen mehr, als ihre zeitlichen Güter, achten und lieben lernen. Dieß ist der Zwek, der aus unsrer Erklärung von der ἀδικία hervorgeht, und der allein die Wahl jenes Beispiels rechtfertigen, und Einheit in das Ganze bringen kann. Daß er es wirklich war, wird auch durch die, diesen Unterricht veranlassenden, Umstände bestätigt. Ich leugne nicht, daß Jesus bei demselben auch die Erbauung seiner neuen Verehrer (XV, 1.) mit zur Absicht gehabt habe, wie dieses ja selbst bei den vorhergehenden beiden, sonst unmittelbar apologetischen Parabeln, nicht geleugnet werden mag: allein die Vertheidigung seines Umgangs

mit Zöllnern wurde hier noch gewißer maaßen, und auf eine mittelbare Weise, fortgesezt; welches die Pharisäer auch wohl verstehen mochten. (XVI, 14.) Diese noch immer gegenwärtigen Zuhörer Jesu verachteten die Zöllner als allgemein bekannte Betrüger, und hielten sich eben daher zu den Vorwürfen berechtigt, welche sie ihm (XV, 2.) gemacht hatten. Nun hatte Jesus die seiner würdige Gewohnheit, diejenigen, welche gewiße andere Menschen oder Menschenklassen verurtheilten, auf ihre eigne Unwürdigkeit aufmerksam zu machen. "So ihr euch nicht beßert," sagte er in eben dieser Absicht bei einer ähnlichen Veranlaßung, Luc. XIII, 3. 5. "werdet ihr alle auch also umkommen." Was war nun wohl, unter den gegenwärtigen Umständen, da die gemeinen Verdammungsurtheile über die Zöllner so eben wieder gehört worden, und den Anwesenden noch im Gedächtnisse, waren; zu gleicher Zeit aber eine Empfehlung der rechten Gesinnung gegen das Irdische in mehr als einer Hinsicht, (selbst auch zur Entfernung alles Verdachtes einer Gleichgültigkeit gegen die den Zöllnern schuldgegebenen Sitten und Maximen,) rathsam wurde: was war hier von Jesu natürlicher zu erwarten, als daß er die Gedanken eines jeden auf sich selbst und auf die Unrechtmäßigkeit seines eignen Vermögens vor Gott, zu leiten, und diese Betrachtung, welche selbst schon das

Herz zu edleren Gesinnungen zu erheben vermag, durch zweckdienliche Nebenideen recht wirksam zu machen suchen werde? Und wie verständlich müßte nicht der ganze Vortrag, insonderheit durch den ersteren Umstand, den Zuhörern werden? Die äußere Veranlassung bestätigt also allerdings den angegebnen Zweck der Parabel, mithin auch die Erklärung, aus welcher dieser, die Wahl der Parabel allein rechtfertigende Zweck, hervorgeht. Endlich werden 4.) der Spott der Pharisäer V. 14., welcher aus ihrem Geitze hergeleitet wird, und insonderheit die dadurch veranlaßte Aeusserung Jesu V. 15., durch diese Auslegung erst erklärbar. Jesus hatte die Parabel nicht den Pharisäern, sondern seinen Jüngern vorgetragen; dem ohngeachtet verspotten ihn jene. Der Geitzige pflegt ja nicht zu spotten, wenn Andern Ehrlichkeit empfohlen wird, da er sie selbst sehr ernstlich zu fordern gewohnt ist. Auch wird er gegen die Pflicht der Wohlthätigkeit öffentlich gewis nichts einwenden. Allein hörte er dieselbe unter der Voraussetzung einer allgemeinen Unrechtmäßigkeit des irdischen Vermögens, auch nur andern, empfehlen: so würde er diesen moralischen Rigorismus schwerlich vertragen können, und sehr geneigt seyn, ihn, wenn der Sittenlehrer etwa arm wäre, aus der Armuth desselben, (wie vielleicht die Pharisäer hier thaten) spöttischer Weise herzuleiten. Ich gestehe, eine andere Ursache

dieses Spottes, außer dem Auffallenden jener Voraussetzung, nicht entdeken zu können; insonderheit wenn ich die Zurechtweisung und Gewissensrüge, mit welcher Jesus diesem Spotte begegnete, dagegen halte. Er sagte ihnen (V. 15.), "daß sie vergebens sich vor den „Menschen ein Ansehn von Rechtschaffenheit zu geben „suchten, da Gott ihre Herzen kenne; in dessen Augen „sie durch diese Selbsterhebung desto verwerflicher wer„den müßten." Dieß sezte voraus, daß die durch Parabel und Anwendung angedeutete Allgemeinheit einer treulosen Verwaltung des Irdischen sie beleidigt, und gereizt hatte, sich durch Spöttereien zu rächen; und es war Aufforderung an sie, die Rechtmäßigkeit ihres Eigenthums vor Gott und ihrem Gewissen zu prüfen, um es zu fühlen, daß jene Voraussezung auch von ihnen gelten müsse.

Ich hoffe, man werde diese Beweise nicht unbefriedigend finden, und die gemeine Auslegung des Ganzen, in der Vollendung, die sie durch jene Bestimmung erhält, vielleicht mit günstigern Augen zu betrachten anfangen. Gewiß war es vergebens, sie für blos homiletisch zu erklären, und mit philologisch-vornehmem Blike auf sie herabsehn zu wollen, da Sprachgebrauch und Zusammenhang das Ansehn derselben nie ganz konnten fallen lassen. Ich glaube daher auch die Ehre

der Parabel selbst, nach der gemeinen Auslegung, durch die der letzteren gegebene Bestimmung, bereits gerettet zu haben; und es dürfte zur Vertheidigung und Empfehlung derselben nur weniges noch nachzuhohlen und hinzuzusetzen seyn. Daß Jesus den moralischguten und belohnungswerthen Gebrauch des Irdischen durch eine pflichtwidrige Verschenkung fremden Eigenthums abbildete, konnte nicht anstößig werden, da er selbst dieses Verhalten durch die hinzugesetzte Bemerkung (V. 8.) für unerlaubte Weltklugheit erklärte. Uebrigens konnte diese Schilderung auch nicht anders ausfallen, wenn das Irdische durchaus als anvertrautes, und unrechtmäßiges Gut dargestellt werden, oder doch, bei dem einmal nöthigen Beispiele eines treulosen Verwalters, die Dichtung nicht an Wahrscheinlichkeit (und der davon abhängenden Wirksamkeit,) verliehren sollte. Wollte man aber die Voraussetzung, daß die untreue Verwaltung des Irdischen ein allgemeines Gebrechen sey, für übertrieben halten: so muß ich gestehn, daß, meines Erachtens, der ächte moralische Rigorist, nach dem, was die Erfahrung ihn lehrt, nicht anders urtheilen könne; und daß eine solche Voraussetzung, wegen der reinen sittlichen Begriffe, die derselben zum Grunde liegen, und sie der heilsamsten Wirksamkeit fähig machen, eines erleuchteten Tugendlehrers würdig, auch dem moralischen Unterrichte des N. T. überhaupt eigen

sey. [14]) Doch es ist nicht blos das negative Verdienst der Unanstößigkeit, was diesen Unterricht Jesu empfiehlt. Sein moralischer Gehalt, der aus den obigen Bemerkungen schon einleuchten kann, dürfte ihn nicht weniger auszeichnen. Jesus wollte nicht etwa blos durch den **Reiz ewiger Belohnungen** seine Jünger gegen das Irdische gleichgültig machen und ihnen den pflichtmäßigen Gebrauch desselben gleichsam abnöthigen. Eine solche Reitzung dürfte ohnedieß allein und an sich nie eine recht beharrliche Gesetzmäßigkeit des Verhaltens hervorbringen, indem ihre Wirksamkeit in diesem Falle auf einem Glauben beruht, welcher nicht nur durch äußere Umstände erzeugen, sondern auch durch dergleichen Umstände immer unterhalten seyn will. Es war eine **moralische Erhebung des Herzens** von der Liebe des Irdischen zur Menschenliebe und Gottseeligkeit, eine Erhebung, die nur auf ächte Selbstverleugnung folgen kann, was er durch seinen Vortrag zu veranlassen suchte. Hierzu war es nun allerdings

14) Man übersehe nicht das Allgemeine so mancher hierauf sich beziehenden Aeusserung, z. B. Luc. XVIII, 14. XI, 13. Jacob. III, 2. 1 Joh. I, 8. Röm. III, 20. 23. Selbst in Matth. XI, 11. scheint mir eben dieses zu liegen, wo Jesus, meines Erachtens den zweifelnden Täufer, (V. 3. u. 6.) mit der allgemeinen menschlichen Schwäche entschuldigen will, und ihn nur als nach Vollkommenheit strebend vorstellt. Vergl. Philipp III, 13.

nöthig, die Stimme des Gewissens zu wecken, und desfalls an Tod und Ewigkeit zu erinnern. Auch mußte der Reitz des Irdischen geschwächt und demselben ein anderer Reitz, für den die Klugheit uns empfindlich machen kann, entgegengesetzt werden. Hätte aber der letztere, nach der Absicht Jesu, schon den Ausschlag geben, und also die Sorge für das Ewige blos als Klugheitsregel geltend gemacht werden sollen: so würde Jesus unstreitig die ewigen Belohnungen in ein ganz anderes Licht gesezt, und ihren Werth hauptsächlich aus ihrer eigenen Größe hergeleitet, auch die Ertheilung derselben dem höchsten Vergelter selbst beigelegt haben. Nun sehen wir: er hat ganz das Gegentheil hiervon gethan. Es wird hier die Glükseligkeit nach dem Tode als ein rechtmäßiges und zum bleibenden Eigenthume gewordenes Gut, das folglich die bewiesene Treue und überstandene Prüfung beurkundet, empfohlen, und **darum** das große, das wichtige Gut genannt; hingegen das Irdische als unrechtmäßig, und nur zur Prüfung der Würdigkeit auf kurze Zeit überlassen, in den Schatten gestellt. Ist dieß wohl die Sprache des Klugheitslehrers? So redet nur der, welcher sich die Würde der wahren Tugend fühlbar machen, und das sittliche Gefühl beleben und stärken will. Ferner wird nicht der gewalthabende Richter als zukünftiger Belohner vorgestellt, sondern die in dem

irdischen Leben von uns beglükte Menschheit. Menschen, denen wir hier durch Wohlthun und Unterstüzung die schuldige Achtung und Liebe bezeugten, können dereinst, wenn alles Irdische für uns dahin seyn wird, als Himmelsbewohner, ihr ewiges Glük mit uns theilen. Eine ungemein glüklich gewählte Vorstellungsart, für welche auch die Parabel absichtlich geeignet ist! Diese Vorstellung kann nicht nur den Menschen uns liebenswerther machen und das natürliche Wohlwollen gegen Geschöpfe unserer Gattung beleben, sondern auch den Vorzug des geringsten Menschen vor allen Schäzen der Erde, mithin die Menschenwürde überhaupt, in ein helles, anziehendes, Licht sezen. Es war also Achtung für Tugend und Menschheit und moralische Geringschäzung des Irdischen, wozu Jesus die Gemüther seiner Jünger zu erheben suchte. Weil aber diese Gefühle unwirksam bleiben, und das nöthige Uebergewicht nicht erhalten können, so lange das Herz insgeheim seiner selbst noch schont und die Selbstprüfung nicht scharf und ehrlich ist: so hatte Jesus seinen Unterricht auch ganz darauf angelegt, um diesem Mangel vorzubeugen. Er schilderte den Menschen als den treulosen Verwalter fremder, von Gott ihm anvertrauter, Güter, und forderte dadurch jeden auf, sich in dieser Hinsicht vor Gott und seinem Gewissen zu prüfen, um durch das Bewußtseyn seiner Treulosigkeit beschämt zu

werden, und die zu jener moralischen Erhebung erforderliche Gemüthsstimmung zu erhalten. So erscheint mir sein Unterricht als eine vollendete Anleitung zur moralisch-religiösen Gesinnung in Ansehung des Irdischen; als ein Unterricht, der nicht nur Beifall, sondern auch Bewunderung abnöthigt, und den ich eben daher des ersten Lehrers der Weisheit für würdig erkennen muß.

Wittenberg, im December 1797.

D. Carl Ludwig Nitzsch.

II.

Ob die ältesten christlichen Lehrer einen Unterschied zwischen dem Sohne und H. Geiste gekannt, und welche Vorstellung sie sich davon gemacht haben?

Eine patristische Untersuchung.

So gewiß es auch nach den neuerlich über den Lehrbegriff der ältesten christlichen Lehrer in Rücksicht auf die Lehre von der Dreyeinigkeit angestellten Untersuchungen seyn dürfte, daß man sich sehr übel berathen würde, wenn man sich zur Vertheidigung des athanasianischen Lehrbegriffs noch immer so, wie man früherhin zu

thun gewohnt war, auf ihre Beystimmung berufen, und zu dem Ende ein vorzügliches Gewicht auf dieselbe legen wollte, und so gleichgültig uns daher bey diesen Umständen ihre eigenthümliche Lehrmeynung über diesen Glaubensartikel seyn muß; so erfordert es doch, wie mir dünkt, sowohl Billigkeit, als Wahrheitsliebe, ihre Vorstellungen hierüber mit möglichster Unpartheylichkeit zu untersuchen, und sich vor jeder Entstellung derselben sorgfältigst zu hüten. In dieser Rücksicht dürfte es daher wohl nicht für überflüssig gehalten werden, eine neuerlich wieder aufgestellte und mit Eifer vertheidigte darauf Bezug habende Behauptung einer nähern Prüfung zu unterwerfen. Sie betrift die Kenntniß jener ältesten christlichen Lehrer von dem Unterschiede zwischen dem Logos, oder Sohne Gottes, und dem H. Geiste, die Herr Prof. Lange in seiner neuerlich herausgegebenen ausführlichern Dogmengeschichte, ungeachtet der ihm bereits dagegen gemachten sehr gründlichen Erinnerungen, [1]) dem größten Theile derselben aufs neue abgesprochen hat, nachdem er dieß bereits in einer frühern Schrift [2]) in Rücksicht auf Justin den Märtyrer gethan hatte, so wie vor ihm, nicht nur,

1) S. Neues theol. Journ. 1796. S. 614. ff.

2) Diss. in qua Justini Martyr. Apol. I. sub examen vocatur, (Jen. 1795. 8.) Part. II. p. 16. ff.

wie er selbst bemerket, Herr D. Ziegler, [3]) sondern auch schon früher Souverain [4]) dasselbe behauptet hatten. Da indeß dieser Unterschied nicht allen vornicänischen Lehrern, sondern nur den meisten unter ihnen unbekannt gewesen seyn soll, so wird nothwendig im einzelnen von denselben gehandelt werden müssen, und zwar so, daß die sämtlichen Stellen, aus welchen sich ihre Unbekanntschaft mit jenem Unterschiede ergeben soll, einer kurzen Prüfung unterworfen werden; wobey sich denn auch zugleich Gelegenheit finden wird, ihre eigentliche Meinung von jenem Unterschiede zu entwickeln.

Schon in den apostolischen Vätern glaubt Herr L. (S. 73. 80. ff.) eine Spur von der frühern Unbekanntschaft mit jenem Unterschiede darinn gefunden zu haben, daß bey ihnen das Wort πνευμα von der höhern und vormenschlichen Natur Christi gebraucht wird. [5]) Allein daraus folget in der That keinesweges,

---

3) Theol. Abhandl. 1 B. S. 91. f. 105.

4) Im Versuch über den Platonism der Kirchenv. S. 329. ff. Vergl. auch Herrn Löfflers Darstellung der Entstehungsart der Dreyeinigkeitslehre, S. 471. und was dagegen bereits in Comment. II. de doctoribus veteris eccles. culpa corruptæ per Platon. sentent. Theol. liberandis S. 69. Anm. 80. bemerkt worden.

5) Dieß gilt namentlich auch von der aus dem Hermas S. 80. ff. angeführten Stelle, in welcher das Wort Spiritus offenbar ebenfalls von dem höhern und vormenschlichen

daß diese Männer ausser diesem geistigen Wesen, (denn so muß dieses Wort in allen dergleichen Stellen nothwendig übersezt werden [6]) das sich nachher mit dem Menschen Jesus vereinigte, nicht auch noch ein anderes gekannt haben sollten, dem diese Benennung ebenfalls und in einem ganz besondern Sinne zukäme, da sich dieser Sprachgebrauch auch bey spätern Schriftstellern findet, die offenbar einen Unterschied zwischen dem Logos und H. Geiste anerkannt, und doch gleichwohl jenen ebenfalls πνευμα genennet haben, [7]) und es auch die Natur der Sache selbst lehret, daß dieses Wort in dem eben angegebenen Sinne von dem Sohne eben sowohl, als von dem Vater und H. Geiste gebraucht werden könne. [8]) Auf ganz gleiche Weise findet man

Wesen, das in Jesu wohnte, gebraucht, und der Mensch Jesus höchst wahrscheinlich blos wegen der Verbindung mit diesem höhern Wesen Filius Dei genennt wird. Und wenn es nun von dem Körper Jesu heißt, daß jenes geistige Wesen in denselben gesezt worden sey, und er ihm nun gedienet habe, so stimmt dieß ganz damit überein, daß Barnabas eben diesen Leib Jesu σκευος τυ πνευματος nennt, wenn er Kap. 6. seines Briefes von ihm saget: ἀυτος ὑπερ των ἡμετερων ἁμαρτιων ἡμελλε σκευος τυ πνευματος προσφερειν θυσιαν.

6) Vergl. N. theol. Journ. a. a. O. S. 621.

7) Vergl. die vom Grotius bey Marc. 1, 8. davon angeführten Stellen. Von einigen derselben wird in der Folge noch besonders gehandelt werden.

8) Daher wird auch der Logos eben deßwegen πνευμα oder

auch einen andern ähnlichen Ausdruk: Sapientia, sowohl von dem Logos, als dem H. Geiste bey ihnen gebraucht, [9]) weil er ihrer Meynung nach beyden, als vernünftigen und einsichtsvollen Wesen, zukam. [10])

Spiritus von ihnen genennt, weil er ihrem Lehrbegriff zufolge von Gott, als einem πνευματι, gezeugt worden war. Dieß beweißt vorzüglich folgende Stelle des Tertullian Apologet. c. 21. Nos sermoni atque rationi itemque virtuti, per quam omnia molitum Deum ediximus, propriam substantiam Spiritum inscribimus. — Hunc ex Deo prolatum didicimus, et prolatione generatum et idcirco Filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiæ: nam et Deus Spiritus. — Ita de Spiritu Spiritus, et de Deo Deus.

9) Von dem Logos wurde er bekanntlich eigenthümlich gebraucht, weil sie in ihm die ewige Weisheit Gottes erkannten. (S. Comment. II. de doctoribus vet. eccles. etc. S. 49. ff.) Daß er aber auch von dem H. Geiste von ihnen gebraucht worden sey, beweisen, ausser der nachher anzuführenden Stelle des Theophilus, auch noch folgende zwey sehr deutliche Stellen des Irenäus adv. hær. IV. 7. d. Maßuet. Ausg. Ministrat enim ei (Patri) ad omnia sua progenies et figuratio sua, id est Filius et Spiritus S. Verbum et Sapientia, und Kap. 20. adest enim ei semper Verbum et Sapientia. Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, in welchen Stellen zugleich deutlich vom Sohne und Geist, als zwey verschiedenen Subjekten die Rede ist.

10) So urtheilet wenigstens selbst noch Augustin de Trinit. B. 15. K. 17. Sicut unicum Dei Verbum proprie vocamus nomine Sapientiæ, cum sit universaliter et Spiritus S. et Pater ipsa sapientia; ita Spiritus S. proprie nuncupatur vocabulo charitatis, cum sit universaliter charitas et Pater et Filius.

So wie nun aber hieraus keinesweges gefolgert werden kann, daß sie beyde für ein und ebendasselbe Wesen gehalten hätten; so kann dieß auch aus dem bey beyden statt findenden Gebrauche jenes Wortes eben so wenig gefolgert werden.

Noch deutlichere und unverkennbarere Spuren von der Richtigkeit der Behauptung, daß man den Logos und H. Geist anfangs für ein und dasselbe Wesen gehalten habe, sollen indeß, Herrn L. zufolge, bey Justin dem Märtyrer zu finden seyn. Dieß ist aber bey diesem Schriftsteller in der That sehr unerwartet, da sich bey ihm bekanntlich zwey sehr merkwürdige Stellen finden, wo er vom Vater, Sohn und H. Geist als verschiedenen Gegenständen der Verehrung für die Christen redet, und noch darzu ausdrücklich saget, daß dem Sohne die zweyte Stelle von ihnen eingeräumt und der prophetische Geist in der dritten Ordnung von ihnen verehret werde. [11] Da indeß eben dieser Schriftsteller den Logos anderwärts [12] ausdrük-

---

11) Apolog. 1. §. 6. ἐκεινον (Θεον) τε και τον παρ' αὐτου υἱον — πνευμα τε προφητικον σεβομεθα; und §. 16. ἀθεοι μεν οὐκ ἐσμεν, τον δημιουργον τουδε του παντος σεβομενοι — τον διδασκαλον τε τουτων — Ιησουν χριστον, — υἱον αὐτου του ὀντως Θεου μαθοντες και ἐν δευτερᾳ χωρᾳ ἐχοντες, πνευμα τε προφητικον ἐν τριτῃ ταξει.

12) §. 43. derselben Apolog. wo er in Beziehung auf Luc. 1, 35. saget: το πνευμα οὐν και την δυναμιν την, παρα του

lich πνευμα nennet, so meynet Herr L. (S. 110.) daß man diese so deutliche Stelle billig bey Bestimmung seines Lehrbegriffes zum Grunde legen, und daraus jene dunklern und unbestimmtern erklären müsse. Allein sollte er sich hier nicht in der Wahl der deutlichern und bestimmtern Stelle augenscheinlich geirret haben? [13]) Oder sollten wohl diejenigen Stellen, wo drey bestimmte Subjekte mit ausdrücklicher Angabe der Zahl erwähnet werden, weniger deutlich seyn, als eine solche, in welcher sich blos ein einziger so vieldeutiger Ausdruk findet, als der Ausdruk πνευμα bekanntlich ist? Ja unterscheidet nicht Justin selbst in der leztern Stelle von demjenigen geistigen Wesen, welches er in dem Logos anerkennt, noch ein anderes πνευμα προφητικον, welches, wie er saget, die Geburt Jesu durch den Jesaias vorher verkündiget habe? [14]) Er will demnach in dieser Stelle offenbar nichts anders sagen, als dieß, daß die Luc. 1, 35. vorkommenden Worte πνευμα ἁγιον und δυναμις ὑψιϛυ von dem Logos selbst verstanden wer-

---

Θεϋ ὑδεν ἀλλο νοησαι θεμις, ἡ τον λογον, ὁς και πρωτοτοκος τῳ Θεῳ ἐϛι.

13) Vergl. Allgem. Litt. Zeit. 1796. St. 171. S. 548.

14) Unmittelbar vor den eben (Anmerk. 12.) angeführten Worten heißt es nämlich so: ὡς (den Geschichtschreibern des Lebens und der Begebenheiten Jesu) ἐπιϛευσαμεν, ἐπειδη και δια Ησαιυ τυ προδεδηλωμενυ το προφητικον πνευμα τυτον γενησομενον, ὡς προεμηνυομεν, ἐφη.

den müssen, und daß dieser es gewesen sey, der sich in den Leib der Maria herabgelassen habe; und diese Behauptung stimmet auch mit andern Aeusserungen sowohl Justins selbst, als auch anderer Schriftsteller vollkommen überein. [15]) Was aber die anderweitige Schwierigkeit betrift, die nach Herrn L. (S. 111.) entstehen soll, wenn man annähme, daß sich Justin den Logos und H. Geist als verschiedene Subjekte gedacht habe, daß nämlich das Pneuma gar kein eigenthümliches und persönliches Geschäfte haben würde, da Justin selbst die Inspiration der Propheten dem Logos zuschreibe, so würde diese Schwierigkeit nicht blos bey dem Justin, sondern auch bey mehrern andern eintreten, die dasselbe thun, und doch gleichwohl immer auch noch von einem besondern Pneuma sprechen, dem sie die Inspiration der Propheten zueignen, wovon Theophilus [16]) und

15) S. Comment. II. de doctoribus vet. eccles. S. 69. Anm. 80.

16) Ad Autol. l. II. c. 11. S. 114. d. Wolf. Ausg. nennet er nämlich die Propheten zuerst πνευματοφορους πνευματος ἁγιου und ὑπ᾽ αὐτου του Θεου ἐμπνευσθεντας, bald nachher aber §. 14. S. 120. saget er gleichwohl vom Logos: κατηρχετο εις τους προφητας και δι᾽ αὐτων ἐλαλει. Hingegen §. 47. S. 224. saget er abermals, nur wir Christen sind im Besitze der Wahrheit, ὁιτινες ὑπο πνευματος ἁγιου διδασκομεθα του λαλησαντος ἐν τοις ἁγιοις προφηταις, και τα παντα προκαταγγελλοντος; und eben so heißt es auch B. 3. §. 11. von den Schriften der Propheten und Evangelisten, παντας πνευματοφορους ενι πνευματι Θεου λελαληκεναι.

und Tertullian [17]) zum Beyspiel dienen können. [18]) Sie müssen daher nothwendig geglaubt haben, daß sich beydes sehr wohl mit einander vereinigen lasse. Und sollte es wohl so gar schwer zu finden seyn, wie sie dieß mit einander vereiniget haben? Da sie sich nämlich, wie sich aus dem nachher zu sagenden ergeben wird, eine sehr genaue Vereinigung zwischen dem Logos und dem H. Geiste dachten, so haben sie

---

17) Auch dieser schreibet die Inspiration der Propheten in mehrern Stellen dem Logos zu, (S. die in der Comment. II. S. 68. Anm. 77. von ihm angeführten Stellen) hingegen Apolog. Kap. 18. nennet er die biblischen Schriftsteller Spiritu divino inundatos, und Kap. 31. sind ihm ihre Schriften Dei voces.

18) Ja selbst auch bey dem Verf. des Gesprächs mit dem Tryphon findet sich hierinne eine ähnliche Unbeständigkeit, indem auch dieser die Eingebung der Propheten mehrentheils von dem H. Geiste, zuweilen aber auch vom Vater herleitet, und doch meynet Herr L. daß dieser den Geist für ein von dem Logos verschiedenes Subjekt gehalten habe. (S. 172.) So heißt es z. B. §. 37. S. 134. d. Bened. Ausg. ἐν ἐννενηκοστῷ ὀγδόῳ ψαλμῷ ὀνειδίζει ὑμας το πνευμα το ἁγιον. Hingegen §. 61. S. 158. wird die Stelle Sprüchw. 8, 22. dem Vater zugeschrieben, so wie ihm auch anderwärts, wie bereits der Herausgeber der Benedictines Ausgabe in der Anmerkung zu dieser Stelle bemerkt hat, mehrere Stellen der Schrift, als Urheber beygelegt werden. Diese Abwechselung in der Angabe des ersten Urhebers biblischer Stellen aber lehret es gewiß sehr deutlich, wie verschieden sich oft ein und derselbe Schriftsteller darüber ausdrücke.

offenbar geglaubt, daß dieser Vereinigung wegen jene Eingebung beyden zugeschrieben werden könne; und aus gleichem Grunde haben sie unstreitig auch die Schöpfung der Welt, die sie mehrentheils dem Logos zuschreiben, zuweilen auch dem H. Geiste zugleich mit zugeschrieben,[19] so wie sie dieselbe sehr oft auch dem Vater zuschreiben. Wie sie indeß diese leztere gleichwohl in sehr vielen andern Stellen dem Logos eigenthümlich zuschreiben,[20] so haben sie unstreitig auch die Eingebung der biblischen Schriftsteller für das eigenthümliche Geschäfte des H. Geistes angesehen, ob sie dieselbe gleich anderwärts auch dem durch ihn wirkenden Logos beylegen;[21] und dieß gilt offenbar auch vom Justin, der, wo er von diesem Geiste spricht, ihn fast immer

19) Dieß geschiehet wenigstens vom Irenäus zu wiederholten malen, wie sich ausser den in Anm. 9. schon angeführten Stellen auch noch aus folgenden dreyen ergiebt: B. 1. K. 22. Nihil enim indiget omnium Deus, sed et per Verbum et Spiritum suum omnia faciens et disponens et gubernans, et omnibus esse præstans, und B. 2. K. 30. Hic Pater, hic Deus, hic conditor, — qui fecit ea per semetipsum, hoc est, per Verbum et per Sapientiam, und endlich B. 4. Vorr. Homo est autem temperatio animæ et carnis, qui secundum similitudinem Dei formatus est, et per manus ejus plasmatus est, hoc est per Filium et Spiritum.

20) S. Comment. II. de doctorib. vet. eccles. &c. S. 66.

21) Vergl. N. theol. Journ. a. a. O. S. 624.

πνευμα προφητικον nennet, [22]) und ihn dadurch offenbar von andern geistigen Wesen, als durch ein charakteristisches Kennzeichen, unterscheiden will. Diesemnach hätte es daher der Untersuchung, wie die zu Anfange erwähnten Stellen Justins, wo er ausdrücklich drey Subjekte als Gegenstände der Verehrung erwähnt, mit der Aeusserung, daß der Logos und Geist ein und dasselbe Wesen sey, zu vereinigen seyn möchten, ganz und gar nicht bedürft, da eine solche Aeusserung desselben keinesweges erweislich ist; und man dürfte auch wohl die von Herrn L. vorgeschlagenen beyden Versuche zu einer solchen Vereinigung schwerlich befriedigend finden, so wie sie ihm auch selbst nicht hinlängliche Genüge gethan zu haben scheinen; daher er fast geneigter ist, den Justin eines offenbaren Widerspruches zu beschuldigen, dessen er sich jedoch hier gewiß nicht schuldig gemacht hat. Eben so wenig wird daher auch in dieser Rücksicht ein Widerspruch zwischen dem Justin und dem Verfasser des Gesprächs mit dem Tryphon, den Herr L. nicht für eine und eben dieselbe Person hält, angenommen werden dürfen, obgleich dieser letztere, dem eignen Geständnisse des Herrn L. zufolge,

---

22) Dieß beweisen nicht nur die Anmerk. 11. und 13. angeführten Stellen, sondern auch Apol. 1, 38. und 40. wo ihm die Eingebung beydemal zugeschrieben wird, so wie mehrere andere Stellen.

(S. 174. ff.) einen Unterschied zwischen dem Logos und Geiste angenommen hat.

Eben diesen Unterschied soll zwar, wie Herr L. meynt, gewisermasen auch Athenagoras anerkannt, doch aber beyde nur für Eigenschaften Gottes, oder vielmehr, wie er sich noch genauer darüber erkläret, (S. 213.) für das subjectum inhæsionis für Vater und Sohn, oder den Verstand Gottes, gehalten, keinesweges aber denselben Personalität zugeschrieben haben. [23]) Allein diese Vorstellung läßt sich mit seinen Aeusserungen auf keine Weise vereinigen. Denn wie sonderbar wäre es nicht für das erste, wenn sich Athen. das Verhältniß des Vaters, Sohnes und H. Geistes gegen einander auf die Art gedacht hätte, daß er diese drey als besondere Gegenstände der Verehrung erwähnt, [24]) und sie überall so übereinstimmend neben

---

23) Fast eben dieselbe Meynung scheinet auch Herr Münscher in seinem Handbuche der christlichen Dogmengeschichte, 1 B. S. 408. hierüber zu haben, indem er ebenfalls meynet, der Sohn oder Logos sey, dem Athenag. zufolge, blos die aus dem Vater zur Weltschöpfung hervorgegangene Idee und Kraft, der H. Geist aber diejenige Kraft, welche die Propheten begeisterte, keinesweges aber habe er sie für besonders fortdauernde Personen gehalten; welches leztere auch Herr Starke in den freymüthig. Betracht S. 205. und Herr D. Ziegler in d. theol. Abhandl. S. 98. behaupten.

24) Legat. pro Christ. K. 6. §. 10. Kap. 9. 10. und K. 22. §. 3.

einander stellt? War es dann nicht genug, blos den Vater und Sohn erwähnet zu haben, und wurde nicht, indem man diese verehrte, das ihnen beyden gemeinschaftliche göttliche Wesen zugleich mit verehret? Und wenn er sich dieses leztere unter dem Geiste dachte, was sollte es dann wohl heissen, wenn er von demselbe saget, daß durch ihn alles zusammengehalten werde, 25)? und wie konnte er dieß gerade da sagen, wo er so eben von dem Logos gesprochen, und ihm die Weltschöpfung zugeschrieben hatte? 26) Und wie konnte er sich dann auch von beyden so ausdrüken, daß er diesen τον παρ' αυτου λογον, 27) so wie jenen το παρ' αυτου πνευμα

---

25) Kap. 6. §. 10. ουδε ημεις αθεοι, υφ' ου λογω διδημιουργηται και τω παρ' αυτου πνευματι συνεχεται τα παντα, τουτον ειδοτες και κρατουντες Θεον.

26) Wenn nämlich unter dem Logos blos der Gott inhärirende Verstand desselben zu verstehen wäre, so sollte man glauben, daß unter dem πνευμα ebenfalls eine andere Eigenschaft Gottes, keinesweges aber sein gesammtes geistiges Wesen, ohne welches sich auch sein Verstand nicht denken läßt, verstanden werden müsse. Daher muß also durch das πνευμα nothwendig etwas angezeigt werden, dem das Zusammenhalten der erschaffenen Dinge eben so eigenthümlich zugeschrieben werden kann, wie dem Logos die Erschaffung derselben.

27) Wie dieß z. B. Kap. 26. §. 14. geschiehet. In Ansehung des πνευμα aber beweißt dieß die eben Anmerk. 25. angeführte Stelle. Beyde Ausdrücke erklären sich aber sehr leicht und bald, wenn man sich nur erinnert, daß er den

nennet? Doch ist er so weit entfernt, dieses Verhältniß zwischen Vater, Sohn und Geist anzunehmen, daß er vielmehr in mehrern Stellen ausdrücklich zwar eine Einheit der Kraft, oder des Vermögens zu wirken, aber auch eine Verschiedenheit der Ordnung in ihnen anerkennt, [28] welches sich, so wenig dieß auch Herr L. zugeben will, [29] mit jener Vorstellung keinesweges

---

Logos als προελθοντα παρα τε πατρος (Kap. 10, 1.) und das πνευμα als eine ἀπορροιαν τε Θεε (Kap. 10, 2. und 22, 3.) beschreibet.

28) Dieß geschiehet z. B. Kap. 10, 3. wo er sich hierüber so ausdrücket: τις ἀν ἐκ αν ἀπορησαι λεγοντας Θεον πατερα και ὑιον Θεον και πνευμα ἁγιον, δεικνυντας αὐτων και την ἐν ἑνωσει δυναμιν και την ἐν τη ταξει διαιρεσιν, ἀκεσας ἀθεες καλεμενες; desgl. Kap. 11, 11. wo er saget, es werde von den Christen untersuchet, τις ἡ τε πατρος προς τον ὑιον κοινωνια, τι το πνευμα, τις ἡ των τοσετων ἑνωσις και διαιρεσις, ἑνεμενων τε πνευματος, τε παιδος, τε πατρος. Vergl. auch die gleich anzuführende Stelle aus K. 22, 3.

29) S. 214. wo er zwar gestehet, daß die aus Kap. 10, 3. eben angeführte Stelle dem ersten Anblike nach seiner Hypothese zuwider zu seyn scheine, doch aber dagegen bemerkt, daß 1) das Wort ταξις sehr vieldeutig sey, und sowohl von der Stelle und Ordnung, als auch der Zahl gebraucht würde; 2) es durchaus mit dem ganzen Denksystem und mit allen übrigen Aeußerungen des Athenagoras über diesen Gegenstand streiten würde, wenn man an Personalität denken wolle; 3) die Worte ἐν τη ταξει διαιρεσιν wahrscheinlich dem Justin nachgeschrieben wären, und Athenagoras sie gebrauchet habe, ohne etwas Bestimmtes dabey zu denken. Allein wer siehet nicht, daß hier bey dem Worte ταξις

vereinigen läßt, da man in jenem Verhältnisse unmöglich eine Verschiedenheit der Ordnung anerkennen kann. Daß er aber bey dieser Verschiedenheit an Persönlichkeit der von einander verschiedenen gedacht habe, ergiebt sich vorzüglich daraus, daß er ihnen ausdrücklich die Engel an die Seite sezt, indem er saget, so wie wir Gott und den Sohn, seinen Logos, und den H. Geist bekennen, so nehmen wir auch andere Wesen an, die um die Materie sind, und unter denen auch eines ist, das sich Gott gerade entgegengesezet.[30] Denn

unmöglich an die Bedeutung von Zahl, wenn sie auch erweislich seyn sollte, gedacht werden könne, da bey dieser wohl eine Vermehrung oder Verminderung, keineswegs aber eine Verschiedenheit statt findet, das zweyte aber erst noch zu erweisen sey, und das dritte eben so unerweislich sey. Dagegen getraue ich mir aus dieser Stelle alleine noch keineswegs mit Semlern, (S. Historische Saml. über die Beweisst. in d. Dogmat. 2. Stück, S. 27.) und andern beweisen zu können, daß Athenag. den Geist für eine Person gehalten haben müsse. Da er allerdings auch an Kräfte, die in verschiedener Ordnung wirken, gedacht haben könnte, wie Herr Münscher a. a. O. behauptet; allein aus der sogleich anzuführenden Stelle ist es, wie mir dünkt, allerdings erweislich, daß er an persönliche Verschiedenheit dabey gedacht habe.

30) Kap. 22, 3. ὡς γαρ Θεον φαμεν και ὑιον τον λογον αὐτȣ και πνευμα ἁγιον, ἑνȣμενα μεν κατα δυναμιν, τον πατερα, τον ὑιον, το πνευμα — ὑτως και ἑτερας ἐιναι δυναμεις κατειλημμεθα περι την ὑλην ἐχȣσας και δι᾽ αὐτης, μιαν μεν την ἀντιθεον.

daß er hier an die Engel gedacht habe, lehrt der ganze Verfolg der Stelle augenscheinlich, und eben so unbezweifelt gewis ist es auch, daß er sich unter denselben solche Wesen gedacht habe, denen Persönlichkeit zukomme. Da er nun dieselben dem Vater, Sohne und Geiste zwar deutlich an die Seite sezet, sie ihnen doch aber auch zugleich offenbar unterordnet, so muß er sich unter diesen nothwendig ebenfalls geistige Wesen gedacht haben. [31]) Allein sollten nicht gleichwohl andere Aeusserungen desselben dieser Behauptung offenbar widersprechen, und sie daher keinesweges als gültig anzunehmen erlauben? Dieß scheinet Herrn L. allerdings der Fall zu seyn, [32]) und daher werden diese nothwendig noch

---

31) Um so befremdender ist es daher, daß Herr D. Ziegler in seinen theol. Abhandl. S. 100. gerade aus dieser Stelle folgern zu können glaubt, daß Athenag. den H. Geist für eine blose Kraft Gottes gehalten habe, da er ihn sogar mit andern Kräften vergleiche, bey welcher Aeusserung er sich offenbar durch das Wort δυναμις hat blenden lassen, so wie ihm dieß auch schon vorher S. 92. bey einigen Stellen Justins wiederfahren war. Allein schon der Verfolg dieser Stelle des Athenagoras hätte ihn, wie mir dünkt, sehr leicht darauf führen können, daß dieses Wort hier im concreto von mächtigen Wesen gebraucht werde, so wie man auch kaum glauben sollte, daß es ihm bey seiner so sichtbaren Belesenheit in den Kirchenvätern hätte unbekannt seyn können, daß es in dieser Bedeutung sehr oft von denselben gebraucht werde.

32) a. a. O. S. 211. ff.

einer nähern Prüfung unterworfen werden müssen. Ein-
mal nämlich soll er vom Logos und vom Pneuma aus-
drücklich als von blosen Eigenschaften der Gottheit spre-
chen, und ihrer nebst andern Vollkommenheiten erwäh-
nen; und dieß soll namentlich in derjenigen Stelle ge-
schehen, wo er von der Allgenugsamkeit Gottes redet,
und sich darüber so ausdrückt: Gott ist sich selbst
alles, ein unanschaubares Licht, die voll-
kommenste Welt, Geist, Kraft, Verstand. 33)
Allein konnte nicht Athenagoras sehr wohl sagen, daß
Gott ein geistiges, mächtiges und verständiges Wesen
sey, und dem ohnerachtet auch noch andere mit ihm in
Verbindung stehende geistige und verständige Wesen an-
nehmen? und ist es nicht offenbar blos dieß, was er
in dieser Stelle sagen will? Eben so wenig spricht er
aber auch da von dem H. Geiste als von einer Eigen-
schaft Gottes, 34) wo er ihn einen Ausfluß aus Gott
nennet, und ihn mit einem Lichte vergleicht, das aus
dem Feuer hervorgehet; 35) vielmehr will er dadurch
blos dieß zu erkennen geben, daß er seiner Vorstellung
nach nichts anders, als eine Emanation aus Gott sey,

33) Kap. 13, 7. παντα γαρ ὁ Θεος ἐστιν αὐτος αὐτῳ, φως ἀπροσιτον, κοσμος τελειος, πνευμα, δυναμις, λογος.

34) Wie Herr L. S. 210. behauptet.

35) Kap. 32, 3. ἀποῤῥοια, ὡς φως ἀπο πυρος, το πνευμα

und so erkläret er daher damit, daß er von dem Ursprunge desselben eben so gedacht habe, wie von dem Logos. Denn auch den Ursprung von diesen erklärte sich sowohl Athenagoras, als auch die übrigen Lehrer dieses Zeitalters aus einer Emanation des aus Gott hervorgegangenen und nun für sich als eine besondere Substanz bestehenden göttlichen Verstandes, und nannten ihn daher auch ausdrüklich ἀπόῤῥοιαν. [36] Doch könnte es in Ansehung des H. Geistes allerdings scheinen, als ob sich Athenag. eine andere Vorstellung von demselben gemacht, und ihn nicht für eine fortdauernde Emanation, sondern vielmehr blos für eine von Zeit zu Zeit von Gott ausgehende und wieder in ihn zurükkehrende Kraft gehalten habe, da er ihn in einer andern Stelle [37] allerdings als eine solche Wirksamkeit zu beschreiben scheinet, die, so wie ein Strahl der Sonne, von der Gottheit ausgehe, und wieder zu ihr zurükkehre, und daher hat man dieß auch aus dieser

36) Vergl. das in Comment. II. de doctoribus vet. eccl. S. 53. Anm. 30. darüber gesagte. Ob indeß diese Meynung derselben aus dem Platonismus, oder einer andern Quelle zunächst abzuleiten sey, darüber ist hier nicht der Ort, erneuerte Untersuchungen anzustellen, und eben so wenig kann ich mich hier auch auf die Beantwortung der von den Herrn Lange, Münscher und andern gegen die darüber bereits geäusserte Meynung gemachten Einwendungen einlassen, da sich darzu schon eine andere Gelegenheit finden wird.

37) Kap. 10, 2.

Stelle sehr häufig folgern zu können geglaubt. Allein wenn man sie genauer ansieht, so wird man bald finden, daß man ihm offenbar Unrecht thun würde, wenn man ihm diese Meynung beymessen wollte. Denn nicht von dem H. Geiste selbst sagt er, daß er ein Ausfluß aus Gott sey, und von ihm ausgehe und wieder zurückkehre, sondern von seiner Wirksamkeit auf die Propheten behauptet er dieß, und diese stellte er sich daher als eine temporelle Wirksamkeit und Einfluß des Geistes auf die Propheten vor. [38] Diese Erklärung fordert sowohl das Vorhergehende als Nachfolgende. Denn im vorhergehenden hatte er eben davon gesprochen, daß Gott den Logos als den Anfang seiner Wege zu seinen Werken aus sich hervorgebracht habe. Auf gleiche Weise, will er daher hier sagen, ist auch der Geist ein Ausfluß aus Gott, der ebenfalls darzu bestimmt ist, auf die Geschöpfe zu wirken, und es wirkt daher auch dieser auf die Propheten, und zwar so, daß er von Zeit zu Zeit ausfließt, und dann wieder zurückkehret. Im Folgenden aber saget er nun sogleich, daß die Christen unmöglich für Atheisten erkläret werden könnten, da sie Gott den Vater, Gott den Sohn und den

---

38) Die Worte, deren er sich bedienet, sind nämlich diese: Και τοι και αυτο το ενεργυν τοις εκφωνεσι προφητικως αγιον πνευμα, απορροιαν ειναι φαμεν τυ Θευ, απορρεον και επαναφερομενον ως ακτινα ηλιυ.

H. Geist bekennten, und sowohl ihre Einheit der Macht, als auch ihre Verschiedenheit in Rüksicht der Ordnung behaupteten. Wie hätte er dieß wohl sagen können, wenn er den H. Geist blos als eine von Gott ausfliessende und wieder in ihn zurükkehrende Kraft hätte gedacht wissen wollen? Daß sich aber Athenagoras die Einwirkung des göttlichen Geistes auf die Propheten allerdings als eine momentane und temporelle Wirksamkeit desselben gedacht habe, scheinen auch seine anderweitigen Aeusserungen von der Eingebung sehr deutlich zu erkennen zu geben, da er z. B. ausdrüklich saget, daß sie der Geist κατ' ἔκστασιν beweget habe. [39] Die übrigen Aeusserungen desselben aber, die Herr L. für seine Meinung aufstellt, sind von ungleich geringerer Bedeutung und erklären sich schon aus den bisher gesagten fast alle von selbst. So kann es z. B. nach dem vorhin gesagten wohl nicht mehr befremdend seyn, daß er den Sohn für den göttlichen Verstand erkläret, (S. 212.) da er ihm dieß, seiner Vorstellung nach, allerdings war, ehe er als das πρῶτον γέννημα aus Gott hervorgieng, [40] und er auch nachher noch mit ihm vereiniget blieb, und nicht nur eben so, wie der Vater,

39) Kap. 9, 1. wo es von den Propheten heißt: κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος, ἃ ἐνηργοῦντο ἐξεφώνησαν. Vergl. auch Kap. 6, 16. 17.
40) Kap. 10, 1.

ein geistiges Wesen (πνευμα) war, sondern, als solches, auch gleiche Macht mit ihm besaß. [41] Daher ist es auch gewiß nicht weiter zu verwundern, daß er von ihm und dem Vater als von einem Gott redet, (S. 213.) da er ja, zufolge der bereits angeführten Stellen nicht nur dem Vater und Sohne, sondern auch zugleich dem H. Geiste [42] ausdrüklich Einheit zuschreibt, und überhaupt alle Lehrer dieses Zeitalters, die dem Vater, Sohne und Geiste eine besondere Personalität beylegen, gleichwohl die Einheit derselben sehr eifrig und ernstlich behaupten. [43] Daß er aber zwar den Vater und Sohn ausdrüklich Gott nennet, nicht aber auch zugleich den H. Geist, [44] daraus folget nichts weniger, als dieß, daß er den leztern nicht ebenfalls für Gott gehalten, oder die geistige Natur der Gott-

41) Dieß ist es offenbar, was er in der von Herrn L. aus Kap. 9, 3. angeführten Stelle unter der ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος verstehet.

42) S. die Anmerk. 28. angeführten Stellen.

43) Daher behauptet auch Athenag. Kap. 7. ausdrüklich, daß nur ein einziger Gott als Weltschöpfer angenommen werden könne, und sucht dieß zugleich mit mehrern Gründen zu erweisen, ob er gleich sowohl den Vater, als Sohn dafür erkläret, indem er dieß offenbar so verstanden wissen wollte, daß der Vater die Schöpfung durch den Sohn bewerkstelliget habe. Vergl. auch was Comment. II. de doctoribus vet. eccles. S. 64. ff. darüber gesaget worden.

44) Wie Herr L. S. 213. bemerkt.

heit überhaupt darunter verstanden habe, da er ja eben daraus, daß die Christen den Vater, Sohn und Geist verehrten, zu beweisen sucht, daß man sie sehr mit Unrecht Atheisten nenne, [45] und dann zugleich hinzusetzet, daß dieß noch nicht das ganze θεολογικον μερος der Christen sey, sondern sie auch ausserdem noch an eine zahlreiche Menge von Engeln glaubten, die Gott zu Beschützern und Aufsehern über die Welt bestellt habe.

Eben so soll auch Tatian den Logos und das Pnevma für völlig einerley gehalten haben, und seine Aeusserungen hierüber sollen so deutlich seyn, daß sich auch nicht mit dem geringsten Scheine etwas dagegen einwenden lasse. (S. 244.) Gleichwohl aber beruhet der ganze Beweis auch hier wieder blos darauf, daß er den Logos ein πνευμα und zwar γεγονως απο τε πατρος nennet. Allein da hierüber bereits im vorhergehenden das Nöthige ist bemerkt worden; so würde es gewiß etwas sehr überflüssiges seyn, auch nur ein Wort weiter darüber zu sagen, da es unverkennbar ist, daß das Wort πνευμα hier als generische Bezeichnung eines geistigen Wesens genommen werden müsse, [46] nach wel-

---

45) S. die Stelle selbst Anm. 27. Gleich nach derselben aber fährt er so fort: και ϰκ επι τυτοις το θεολογικον ημων ιςαται μερος, αλλα και πληθος αγγελων και λειτυργων φαμεν.

46) Wovon Herr Münscher Dogmeng. 1 Th. S. 403. Anm. 59. wenigstens die Möglichkeit anerkennt, daher es

eher es Tatian unsichtbar auch gebrauchet hat, wenn er Gott im vorhergehenden ein πνευμα nennt.[47] Will man daher nicht auch hieraus folgern, daß er Gott und Geist für völlig einerley gehalten habe, so beweißt jenes offenbar zu viel, oder vielmehr gar nichts.

Ebendasselbe gilt daher auch von dem ganz gleichem Beweise aus dem Theophilus von Antiochien, den jedoch Herr L. noch dadurch zu unterstützen suchet, daß dieser Schriftsteller dem Logos noch überdieß die Inspiration der Propheten zuschreibe. (S. 270.) Allein nach dem oben gesagten gewinnt er dadurch nicht das geringste an Stärke, da Theophilus dieselbe Inspiration anderwärts auch dem Pneuma zuschreibet,[48] und diese Verschiedenheit sich auch bey mehrern andern Schriftstellern dieses Zeitalters findet. Ja es kann bey diesem Schriftsteller aus der Uebertragung einer und

---

um so befremdender ist, das er gleich wohl behauptet, daß der Nahme Geist hier dem Sohne beygeleget werde.

47) Orat. ad Græc. §. 7. πνευμα ὁ Θεος. Aus dieser Stelle siehet man aber auch zugleich, daß, wenn der Logos bald nachher ἐργον πρωτοτοκον τȣ πνευματος genennt wird, es nicht nöthig sey, die Leseart zu verändern, und anstatt πνευματος vielmehr πατρος zu lesen, (vergl. Röslers Bibl. d. KV. 1 B. S. 257.) oder, wie Herr Münscher S. 402. Anm. 37. vorschlägt, das Wort πνευμα vom Hauche Gottes zu erklären, welches das vorhergehende ἐργον πρωτοτοκον wohl schwerlich erlauben möchte.

48) S. Anmerk. 16.

ebenderselben Sache oder Nahmens auf mehrere Subjekte um so weniger gefolgert werden, daß er dieselben mit einander vermenget, und für ein und dasselbe Subjekt gehalten habe, je deutlicher es sich beweisen läßt, daß er wenigstens den Ausdruk σοφια von zwey verschiedenen Subjekten gebraucht habe. Denn so wenig es geläugnet werden kann, daß er denselben vom Logos prädicire, [49] eben so einleuchtend ist es auch, daß er wenigstens in der merkwürdigen Stelle von der τριας ein anderes Subjekt, als diesen, damit bezeichnet haben müsse, da er ausserdem θεον, λογον und σοφιαν unmöglich als eine Dreyheit hätte aufstellen können. [50] Da sich nun kein anderes Subjekt weiter denken läßt, welches er durch diesen leztern Ausdruk hätte bezeichnen können, als das Pneuma, welches, wie oben ist erwiesen worden, auch andere Schriftsteller σοφιαν oder sapientiam genennet haben; so ist diese Stelle, wie mir dünkt, immer ein deutlicher Beweis dafür, daß sich Theophilus etwas Dreifaches in dem göttlichem Wesen gedacht habe, wenn gleich übrigens die Athanasianische Dreyeinigkeitslehre hier noch nicht gefunden werden dürfte.

---

49) S. die von Herrn L. S. 211. f. angeführten Stellen.

50) Wie dieß auch schon Semler in den historischen Samml. über die Beweisst. der Dogmatik 2. St. S. 75. sehr richtig erkannt hat. Vergl. auch Röslers Bibl. der Kirchen-Väter, 1 Th. S. 236. ff.

Vom Irenäus glaubet zwar Herr L. (S. 307.) daß er vielleicht den Logos und H. Geist von einander unterschieden haben dürfte, nur aber meynet er, (S. 309.) sey ihm die Persönlichkeit derselben unbekannt gewesen, und er habe sich dieselben blos als göttliche Eigenschaften, nämlich als den Verstand und die Weisheit Gottes, gedacht. Allein wenn dieß die Vorstellung des Irenäus von beyden gewesen wäre, so sehe ich in der That nicht ein, wie er einen wirklichen Unterschied zwischen denselben hätte annehmen können. Daher muß es offenbar weit weniger befremden, daß Souverain [51]) allerdings eine Verwechselung des Logos und Geistes bey diesem Schriftsteller gefunden zu haben glaubet, und dieß selbst auch von Herrn Münscher, wenigstens in Ansehung einer Stelle bekräftiget wird. [52]) Indeß dürften dennoch beyde nicht die überzeugendesten Beweisstellen zur Bestätigung dieser Behauptung gewählet haben. Souverain berufet sich auf eine Stelle, wo von der Menschwerdung Jesu die Rede ist, und gegen die Ebioniten bewiesen wird, daß er nicht ein bloser Mensch gewesen sey, sondern sich vielmehr Gott mit ihm vereiniget habe. Hierüber drükt sich nun aber Irenäus so aus, daß er saget: "so wie bey unserer ersten

51) Versuch über den Platon. der Kirchen-Väter, S. 235 ff.
52) Handb. der christl. Dogmengesch. 1 Th. S. 416. f.

Schöpfung in Adam der Lebens-Hauch Gottes sich mit dem Körper vereiniget, und den Menschen beseelet, und ihn als ein vernünftiges Wesen dargestellt hat; so hat am Ende das Wort des Vaters, und der mit dem alten Wesen der Schöpfung Adams (dem menschlichen Körper,) vereinigte Geist Gottes einen lebendigen und vollkommnen Menschen gebildet, der den vollkommnen Vater in sich faßt.[53] Hier meynt nun Souv. daß unter dem Worte und dem Geiste Gottes nichts anders, als die Kraft Gottes verstanden werde, die den neuen Adam eben so gebildet habe, als sein Hauch den ersten. Allein woraus sich dieß ergeben solle, finde ich nicht von ihm dargethan; vielmehr widerstreitet diese Behauptung dem Folgenden, so wie andern Stellen dieses Schriftstellers augenscheinlich. Gleich nachher saget er nämlich von derselben Bildung des Menschen Jesus: non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex placito Patris manus ejus vivum perfecerunt hominem, so wie auch Adam, wie er nun

53) Die Stelle selbst lautet B. 5. Kap. 1. so: Quemadmodum ab initio plasmationis nostræ in Adam ea, quæ fuit a Deo, adspiratio vitæ unita plasmati, animavit hominem, et animal rationabile ostendit, sic in fine verbum Patris et Spiritus Dei adunitus antiquæ substantiæ plasmationis Adæ viventem et perfectum efficit hominem, capientem perfectum patrem.

ferner hinzusetzet, durch eben diese Hände Gottes gebildet worden ist. [54]) Unter diesen Händen Gottes verstehet er, zufolge anderer bekannten Stellen, [55]) nichts anders, als den Logos und den H. Geist. Wie könnte er nun aber wohl von diesen sagen: sie haben Jesum nicht ex voluntate carnis, noch ex voluntate viri, sondern ex placito Patris zu einem lebendigen Menschen gebildet, wenn er darunter nichts anders, als die Kraft Gottes selbst verstanden hätte? Vielmehr muß er nothwendig für sich bestehende und vom Vater verschiedene Wesen darunter verstanden haben; welches auch noch ausserdem daraus erhellet, daß er saget, der Vater habe zu ihnen bey der Schöpfung gesprochen: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Von ebendenselben, meynte er daher, sey auch der Mensch Jesus gebildet, und mit ihnen vereiniget wor-

54) Es heißt nämlich gleich nachher so: Non enim effugit aliquando Adam manus Dei, ad quas Pater loquens dicit: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et propter hoc in fine non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex placito Patris manus ejus vivum perfecerunt hominem, uti fiat Adam secundum imaginem et similitudinem Dei.

55) Nämlich B. 4. Vorr. §. 4. und Kap. 20. §. 1. der Maßuet. Ausg. und B. 5. Kap. 6. §. 1. wovon besonders die erste Stelle hier verglichen zu werden verdienet, da in derselben ebenfalls von der Schöpfung des Menschen die Rede ist. Sie ist jedoch bereits Anm. 19. den Worten nach angeführet worden.

den. Er verstund demnach die Stelle Luc. 1, 35. die er im vorhergehenden anführet, nicht mehr, wie Justin und andere Lehrer dieses Zeitalters, von der vormenschlichen Natur des Logos, sondern erklärte vielmehr das πνευμα ἅγιον von dem H. Geiste, und die δυναμιν ὑψιςα vom Logos, wiewohl freylich übrigens noch immer die Frage ist, ob er sich dieselben bereits als zwey für sich bestehende Wesen, oder noch als in einem Wesen mit einander vereinigte gedacht habe, wovon zum Beschluß dieser Abhandlung noch etwas zu bemerken Gelegenheit seyn wird. Herr Münscher aber glaubt in folgender Stelle eine Verwechselung des Sohnes und H. Geistes gefunden zu haben, wo es von der Schöpfung der Welt so heiße: Der Vater hatte zur Schöpfung und Menschenbildung die Engel nicht nöthig. Denn er hatte einen grossen und unaussprechlichen Diener. Ihm dient nämlich seine Ausgeburt und sein Bild, das ist der Sohn, und der H. Geist, das Wort und die Weisheit, welchen alle Engel unterworfen sind, und dienen. 56) Er meynet nämlich

56) B. 4. Kap. 7. §. 4. Neque rursus indigente (Patre) ministerio ad fabricationem eorum, quæ facta sunt, — sed habente copiosum et inenarrabile ministerium. Ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua, id est, Filius et Spiritus S. Verbum et Sapientia, quibus serviunt et subjecti sunt omnes angeli.

hier daraus folgern zu können, daß Irenäus den Sohn und Geist für eins gehalten haben müsse, weil er sage, daß Gott **einen Diener** bey der Schöpfung gehabt habe, da er ihrer doch, wenn sie verschiedene Wesen gewesen wären, zwey gehabt hätte. Allein diese Folgerung ist in der That etwas unerwartet, da sich ja Iren. nicht des concreten Ausdruks: **Diener**, sondern vielmehr des abstracten: Ministerium, bedienet. Wollte man sich aber vielleicht auf den Singularem des nächstfolgenden Wortes ministrat berufen, so müßte man mit der bey diesem Schriftsteller sehr gewöhnlichen Art des Ausdruckes, zufolge welcher er das Verbum mehrentheils blos mit dem nächstvorhergehenden, oder folgenden Worte in Rüksicht der grammatischen Form zu verbinden pflegt, nothwendig gänzlich unbekannt seyn. Er betrachtete demnach den Logos und Geist allerdings als zwey Diener Gottes bey der Schöpfung, und spricht daher auch in andern Stellen sehr oft in der mehrern Zahl von ihnen. [57] Daher kann er sie unmöglich ganz für ein und dasselbe Wesen gehalten haben, oder wenn er sich dieselben auch bey der Schö-

57) Wie z. B. B. 4. Kap. 20. §. 1. Nec enim indigebat horum Deus ad faciendum, quæ ipse apud se prædefinierat fieri, quasi ipse suas non haberet manus. Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, **per quos** et in **quibus** omnia libere et sponte fecit.

pfung noch als in ein Wesen mit einander vereiniget gedacht hat, so hat er sie doch wegen ihrer nachherigen Absonderung von einander bereits als zwey Wesen betrachtet. Denn daß er sie sich allerdings auch als abgesonderte Wesen gedacht habe, ergiebt sich wenigstens aus einer Stelle [58]) sehr deutlich, wo er von dem Stufengange spricht, in welchem man zu Gott gelange, und zu dem Ende erkläret, daß man durch den Geist zu dem Sohne, und durch den Sohn zum Vater gelange. Eben diese Stellen beweisen aber auch zugleich, wie mir dünckt, sehr deutlich, daß er beyden Persönlichkeit zugeschrieben haben müsse. Doch sprechen dafür auch noch mehrere andere Stellen, aus welchen die Persönlichkeit des Geistes eben so deutlich erhellet, als sich die des Logos, wie selbst auch Herr Münscher S. 416. ff. erkennt, aus andern ergiebt, obgleich letzterer in Ansehung dieses auch wieder mehrere andere Stellen gefunden zu haben glaubt, in denen ihm die Persönlichkeit eben so deutlich abgesprochen werde, die jedoch, wie mir dünckt, sehr leicht mit jenen in Uebereinstimmung gebracht werden können. Ja selbst

58) B. 5. K. 36. §. 2. Hanc esse adordinationem et dispositionem eorum, qui salvantur, dicunt Presbyteri Apostolorum discipuli, et per hujusmodi gradus proficere, et per Spiritum quidem ad Filium, per Filium autem adscendere ad Patrem.

aus derjenigen Stelle, aus welcher sowohl Herr L. als Herr M. die Nichtpersönlichkeit beyder, sowohl des Logos als Geistes, folgern zu müssen glauben, ergiebt sich meiner Ueberzeugung nach das Gegentheil. Es ist dieß die im vorhergehenden (Anm. 19. und 55.) bereits angeführte Stelle, wo es heißt, der Mensch sey durch die Hände Gottes, nämlich den Sohn und heiligen Geist, gebildet worden. Denn mit diesem tropischen Ausdrucke will Iren. unstreitig nichts anders sagen, als was er in einer andern ebenfalls (Anm. 56.) schon angeführten Stelle so ausdrücket, daß er saget, beyde hätten dem Vater bey der Schöpfung gedienet, so wie ihnen hinwieder die Engel dienten und unterwürfig wären, oder, wie er an einer andern Stelle [59] noch deutlicher und bestimmter saget, Gott habe die Welt durch sie geschaffen. Ist nun aber dieß, daß der Logos und Geist, dem Iren. zufolge, gleichsam die

59) S. Anm. 57. Und eben aus dieser Stelle ergiebt es sich sehr deutlich, daß Iren. mit der Beschreibung des Logos und Geistes als Hände Gottes nichts anderes sagen wolle, als daß sich Gott derselben als Diener und Werkzeuge bey der Schöpfung bedienet, und die Welt durch sie geschaffen habe. Denn nachdem er eben gesaget hatte, daß Gott der Engel keineswegs zur Schöpfung bedurft habe, da er ja selbst Hände gehabt habe, so sezt er nun sogleich zur Erklärung die dort bereits angeführten Worte hinzu: adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit.

Mittelspersonen waren, durch welche Gott die Schöpfung der Welt verrichtete, so kann er sie unmöglich als Eigenschaften oder Kräfte desselben gedacht haben.

Nun sind mir noch die aus den lateinischen Vätern für diese Behauptung vom Souverain angeführten Stellen zu untersuchen übrig. Er berufet sich S. 339. ff. unter diesen zuerst auf den Tertullian, der, wie er behauptet, in mehrern Stellen [60]) vom Logos und dem Geiste als von einer und derselben Kraft rede, ob er gleich, wie er nicht undeutlich zu erkennen giebt, anderwärts auch wieder im Anfalle des Platonismus spreche. Allein hier ist es gewiß nicht nöthig, diese Stellen weitläuftig zu erläutern, um zu zeigen, daß darinne keinesweges eine Verwechselung beyder statt finde, da dieß schon längst vom Petav, [61]) und noch neuerlich wieder von Herrn Münscher [62]) ist bewiesen worden. Und es ist auch in der That sehr leicht einzusehen, daß aus allen diesen Stellen nichts weiter folge, als daß auch Tertullian die höhere und vormenschliche Natur Jesu für eine geistige gehalten, und ihr daher eben so, wie dieß, dem vorhergehenden zufolge, bereits mehrere andere Lehrer vor ihm gethan hatten, das Prädicat

60) Nämlich adv. Prax. c. 26. De orat. c. 1. adv. Marc. L. III. c. 6. und c. 16. und de carn. Christ. c. 19.

61) Dogm. theol. To. II. L. 1. c. 14. §. 3. S. 59.

62) A. a. O. S. 432. ff.

eines Geistes beygeleget habe. [63]) Daß er aber dem ohnerachtet ausser diesem geistigem Wesen, dem Logos, auch noch ein anderes, dem der Nahme eines Geistes ganz besonders zukomme, angenommen, und diesem eben sowohl, wie jenem, Persönlichkeit zugeschrieben, und daher allerdings an eine Dreyeinigkeit geglaubet habe, erhellet aus mehrern seiner Schriften zu deutlich, als daß es auch nur mit einigem Scheine der Wahrheit geläugnet werden könnte, und ist daher auch bereits von mehrern nicht nur erkannt, sondern auch umständlicher, erwiesen worden. [64]) Und es würde in der That sehr übereilt und anmaßend seyn, mit Souverain behaupten zu wollen, daß er in solchen Stellen im Anfalle des Platonismus gesprochen habe, da ihrer mehrere in denselben Schriften vorkommen, in welchen er vom Logos und Geiste als von einer und derselben Kraft geredet haben soll, [65]) und man daher noth-

63) Daß dieß der Grund sey, warum er ihr das Prädicat eines Geistes beylegen zu müssen, geglaubet habe, ist bereits Anm. 8. aus einer sehr deutlichen Stelle seiner Vertheidigungsschrift bewiesen worden.

64) Worunter vorzüglich Herr Münscher gehöret, der a. a. O. die Vorstellungen dieses Schriftstellers hierüber sehr richtig dargestellt hat, obgleich die Vorstellung desselben über die Verbindung des Geistes mit dem Logos, wie sich aus dem folgenden ergeben wird, noch genauer hätte entwickelt werden können.

65) Wie z. B. in der Schrift wider den Praxeas, in welcher Souver. die deutlichste Beweisstelle für die Verwechse-

wendig annehmen müßte, daß er sich der grösten Vergessenheit seiner selbst schuldig gemacht hätte.

Eben dieß gilt auch vom Novatian, Cyprian und Lactanz, auf die sich Souver. zur Bestätigung seiner Meinung ebenfalls beruft. Auch diese bezeichnen zwar die höhere vormenschliche Natur Jesu mit dem Gattungsbegriffe: Geist, [66] sprechen doch aber auch übrigens, den einzigen Lactanz ausgenommen, [67] eben so deutlich, als Tertullian, vom Vater, Sohn und Geist,

---

lung des Logos und Geistes gefunden zu haben glaubte, und in welcher doch gleichwohl sehr häufig von Dreyen als zu einem einigen göttlichem Wesen gehörigen, nämlich dem Vater, Sohne und Geiste, die Rede ist. Man sehe z. B. Kap. 2. 3. 4. 8. 12. 13. 25. u. m. O. Eben dieß gilt auch von der Schrift über das Gebet des Herrn, K. 25. S. 23. des 4ten Th. d. Seml. Ausg.

66) Daß dieß nämlich in allen aus den Schriften dieser Männer vom Souv. angeführten Stellen der Fall sey, fällt nicht nur von selbst in die Augen, und könnte mit noch weit mehrern Zeugnissen derselben bestätiget werden, sondern ist auch längst von andern bemerkt worden. Man sehe z. B. Bulls Defens. fidei Nicaen. de æterna divinit. Filii Dei, Sect. II. c. 10. §. 2. p. 220. f.

67) Dieser erwähnt nämlich in seinen auf uns gekommenen Schriften nirgends etwas von dem H. Geiste insbesondere, woraus Hieronymus vielleicht zu voreilig geschlossen hat, daß er die Persönlichkeit des H. Geistes geläugnet habe, da dieß aus dem blosen Stillschweigen darüber noch keinesweges mit Sicherheit geschlossen werden kann. Vergl. Jo. Diet. Winckleri Philologem. Lactant. S. 389. ff.

als drey von einander verschiedenen, [68]) und sind daher weit davon entfernt, den Sohn und Geist zu verwechseln, und als verschiedene Nahmen einer und derselben göttlichen Kraft zu gebrauchen.

Aus diesem allen ergiebt es sich demnach gewis hinlänglich, daß die vornicänischen Lehrer allerdings einen Un-

---

68) Davon dienet in Rüksicht auf den Novatian vorzüglich das Kap. 29. seines Buches von der Dreyeinigkeit zum Beweise, wo er, nachdem zuvor vom Vater und Sohne gehandelt worden war, mit folgenden Worten zur Lehre von dem H. Geiste übergehet: Ordo rationis et fidei auctoritas admonet nos posthæc credere in Spir. S. olim ecclesiæ repromissum, sed statutis temporum opportunitatibus redditum. Von Seiten des Cyprians aber ist vorzüglich folgende Stelle aus dem Br. 73. an den Julian S. 203. d. Brem. Ausg. entscheidend: Si baptizari quis apud hæreticos potuit, utique et remissam peccatorum consequi potuit. Si peccatorum remissam consecutus est, et sanctificatus est, et templum Dei factus est; quæro cujus Dei? si creatoris, non potuit, qui in eum non credidit: si Christi, nec hujus fieri potest templum, qui negat Deum Christum: si Spiritus sancti, cum tres unum sint, quomodo Spiritus S. placatus esse ei potest, qui aut Patris aut Filii inimicus est? Und nachher S. 206. saget er: Quomodo ergo quidam dicunt foris extra Ecclesiam imo et contra Ecclesiam, modo in nomine Jesu Christi ubicunque et quomodocunque gentilem baptizatum remissionem peccatorum consequi posse, quando ipse Christus gentes baptizari jubeat in plena et adunata Trinitate? so wie er schon im vorhergehenden S. 200. in Rüksicht auf die von Jesu nach Matth. 28, 18. vorgeschriebene Taufformel gesaget hatte: Insinuat Trinitatem, cujus sacramento gentes baptizarentur.

terschied zwischen dem Sohne und dem H. Geiste gekannt und angenommen haben, ob sie sich gleich übrigens über die Natur und Beschaffenheit des leztern, so wie über das Verhältniß desselben zum Vater und Sohne dem größten Theile nach nirgends näher und umständlicher erkläret haben. Indeß lassen uns ihre anderweitig bekannten Vorstellungen vom Sohne, als dem Logos, gewiß nicht ohne Grund vermuthen, daß sie sich auch bey dem Geiste eine ähnliche Emanation aus Gott vermittelst des Sohnes gedacht haben, als sie bey jenem annahmen: Daher sie auch denselben durchgängig vermittelst des Sohnes von Gott herleiten, und ihm deßwegen auch die dritte Stelle einräumen. Und diese Vermuthung wird wenigstens in Rücksicht auf den Tertullian, durch mehrere hierüber sehr deutliche Stellen desselben zur Gewißheit erhoben. Dieser glaubte, und lehrte nämlich mit allen übrigen Lehrern dieses Zeitalters, daß der durch das Sprechen aus Gott hervorgegangene Verstand desselben von diesem Augenblicke an als ein besonderes geistiges Wesen existiret, und gleiche Einsicht und Macht mit Gott besessen habe. Vermittelst dieser göttlichen Weisheit und Einsicht nun, wirkte es, ihm zufolge, auch auf die Propheten des A. T. so wie nachher auf die Apostel und andere Christen, und theilte sich ihnen mit, und eben durch diese Mittheilung gieng es vom Logos aus, und wurde ein besonderes Wesen, nachdem es

vorher in ihm befindlich gewesen war; und dieß geschahe vorzüglich seit der Zeit, da es den Aposteln Jesu als der Paraclet mitgetheilt worden war. Diese Vorstellungen des Tertullians ergeben sich, außer einer Stelle seiner Vertheidigungsschrift, vorzüglich aus dem Kap. 12. und 13. seines Werkes wider den Praxeas. In jener erklärt er sich nämlich Kap. 21. über die Natur des Logos so: Nos etiam Sermoni atque Rationi itemque Virtuti, per quæ omnia molitum Deum ediximus, propriam substantiam Spiritum inscribimus, cui et sermo insit pronuncianti, et ratio adsit disponenti et virtus præsit perficienti. 69) In diesem aber zeigt er im Kap. 12. daß die Gen. 1, 26. vorkommenden Worte: **Lasset uns Menschen machen, die uns gleich sind**, deutlich auf eine Mehrheit der Personen in Gott führten, und ohne diese anzunehmen, unmöglich einen vernünftigen Sinn haben könnten. Und hier heißt es nun unter andern so: Imo quia jam adhærebat illi filius, secunda persona, sermo ipsius;

---

69) Eine dieser sehr ähnliche Stelle findet sich auch im Kap. 1. der Abhandl. vom Gebet des Herrn: Dei Spiritus et Dei Sermo et Dei Ratio, sermo rationis, et ratio sermonis et spiritus. Utrumque Jesus Christus, Dominus noster &c. Und bald nachher: In quo (evangelio) et Dei Spiritus et Dei Sermo et Dei Ratio approbatus est Dominus noster Jesus Christus; Spiritus, quo valuit, Sermo, quo docuit, Ratio quæ venit.

et tertia, Spiritus in sermone, ideo pluraliter pronunciavit, faciamus et nostram et nobis. Cum quibus enim faciebat hominem, et quibus faciebat similem? Filio quidem, qui erat induturus hominem, Spiritu vero, qui erat sanctificaturus hominem; quasi cum ministris et arbitris ex unitate trinitatis loquebatur. Im Kap. 13. aber bemühet er sich zu erweisen, daß daraus keinesweges folge, daß zwey oder mehrere Götter wären, und hier finden sich denn folgende merkwürdige Erklärungen: Nos, qui et tempora et causas scripturarum per Dei gratiam inspicimus, maxime paracleti, non hominum discipuli: duos quidem definimus, patrem et filium, et jam tres cum spiritu sancto secundum rationem œconomiæ, quæ facit numerum. — Duos tamen Deos et duos dominos nunquam ex ore nostro proferimus; non quasi non et pater Deus, et filius Deus et Spiritus Deus, et Deus unusquisque: sed quoniam retro et duo Dii et duo domini prædicabantur, et ubi venisset Christus, et Deus agnosceretur, et dominus vocaretur, quia filius Dei et Domini. — At ubi venit Christus, et cognitus est a nobis, quod ipse, qui numerum retro fecerat, factus secundus a patre et cum Spiritu tertius, et jam pater per ipsum plenius manifestatus. &c. Aus dieser Vorstellung desselben erkläret es sich nun auch, wie er nach den im vorhergehenden

bereits angeführten Stellen sagen konnte, daß der Geist vom Vater durch den Sohn herzuleiten sey; und eben so wird daraus auch die Art, wie er von der Verbindung dieser drey mit einander spricht, und zugleich zu beweisen suchet, daß dadurch die Einheit Gottes keinesweges aufgehoben werde, vollkommen verständlich. Auch hierüber finden sich in der Schrift wider den Praxeas ebenfalls wieder mehrere in beyder Rücksicht sehr deutliche Stellen. So heißt es z. B. Kap. 2. Tres autem sunt non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie, unius autem substantiæ et unius status et unius potestatis, quia unus Deus, ex quo gradus isti et formæ et species, in nomine Patris et Filii et Spiritus S. deputantur. Und Kap. 8. Tertius est Spiritus a Deo et (ex?) Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice. Et tertius a fonte rivus ex flumine. Et tertius a sole apex ex radio, nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit. Ita trinitas per consertos et connexos gradus a patre decurrens et monarchiæ nihil obstrepit, et οικονομιας statum protegit; desgleichen Kap. 12. ubique teneo unam substantiam in tribus cohærentibus. Und endlich Kap. 25. Ita connexus patris in filio, et filii in paracleto, tres efficit cohærentes, alterum ex altero.

So deutliche Erklärungen für dieselbe Vorstellung

finden sich nun zwar bey andern Schriftstellern keines-weges; indeß kommen doch aber auch bey ihnen mehrere Aeusserungen vor, die nur dann erst recht verständlich werden, wenn man sie auf diese Vorstellung zurückführt. So erkläret es sich z. B. nun von selbst, wie sie die Inspiration der Propheten des A. T. sowohl dem Logos, als dem Geiste zuschreiben konnten, wenn der leztere, ihrer Meinung nach, eben zum Behuf derselben zu einer besondern Substanz von dem Logos war gebildet worden. Eben so wird es nun auch vollkommen deutlich, warum sie auch die Schöpfung beyden zuschreiben, und warum Iren. beyde als die Hände Gottes oder Diener desselben bey der Schöpfung beschreibet, weil sie nämlich in denselben Anfangs ein und ebendasselbe Wesen erkannten, das zum Behuf der Schöpfung aus Gott hervorgegangen war, das sich aber nachher gleichsam wieder in zwey besondere Wesen zertheilet hatte. Aber auch in einzelnen Schriftstellern dürften sich noch manche Stellen auffinden lassen, die dieser Vorstellung gewiß sehr nahe kommen, wovon ich jezt nur eine einzige aus des Origenes Comment. über den Johannes anführen will, wo er die Frage aufwirft, ob unter dem Alles, welches nach dem Johannes durch den Logos geschaffen worden sey, auch der H. Geist mit begriffen sey, und, nachdem er zuerst verschiedene Antworten erwähnet hatte, die man auf diese

Frage nach der Verschiedenheit der Vorstellungen, die man sich von dem Geiste mache, geben könne, sodann diese merkwürdige Erklärung hinzufeset: Wir, die wir drey Wesen, den Vater, Sohn und H. Geist annehmen, und nichts ausser dem Vater für ungeschaffen halten, achten es für das richtigste und geziehmendste zu sagen, daß der H. Geist fürtreflicher der Ordnung nach als alles übrige sey, was vom Vater durch den Sohn oder das Wort gemacht worden ist. Und dieß ist vielleicht die Ursache, warum er nicht auch Gottes Sohn genennet wird, da blos der Eingebohrne der Natur nach vom Anfange der Sohn ist, der H. Geist aber seiner zu bedürfen scheinet, indem dieser der Hypostase desselben nicht nur zum Seyn, sondern auch zum weise, vernünftig und gerecht seyn, und zu allem, was wir in ihm zu denken haben, beförderlich ist. [70] In dem

70) Im Original lautet die Stelle S. 56. der Huet. Ausgabe so: ἡμεις μεντοιγε τρεις ὑποςασεις πειθομενοι τυγχανειν, τον πατερα, τον ὑιον και το ἁγιον πνευμα, και ἀγεννητον μηδεν ἑτερον τȣ πατρος ἐιναι πιςευοντες, ὡς ἐυσεβεςερον και ἀληθες, προτιμεθα το, παντων δια τȣ λογȣ γενομενων, το ἁγιον πνευμα παντων ἐιναι τιμιωτερον, και ταξει παντων

kirchlichen Lehrbegriffe war indeß das, was Origines hier als seine Meinung vorträgt, daß der Geist sein Daseyn vom Sohne erhalten habe, damals noch nicht so genau bestimmt, wie er selbst an einem andern Orte [71]) meldet, wo er ausdrücklich erzählet, daß zwar, jenem Lehrbegriffe zufolge, dem Vater und Sohne, was Ehre und Würde betreffe, noch der H. Geist beygegeben werde, übrigens aber in demselben nicht entschieden sey, ob er gebohren, oder nicht gebohren sey; und daher hatte er auch im vorhergehenden der eben angeführten Stelle des Commentars über den Johannes solche mit erwähnt, die vielleicht behaupten würden, der H. Geist sey etwas nicht geschaffenes oder nicht gezeugetes, (ἀγεννητον.) Aehnliche Aeußerungen ließen sich aber auch selbst aus den zu und nach

των ὑπο του πατρος δια χριστου γεγεννημενων και ταχα αὑτη ἐστιν ἡ αἰτια του μη και αὐτο υἱον χρηματιζειν του θεου, μονου του μονογενους φυσει υἱου ἀρχηθεν τυγχανοντος, οὑ χρηζειν ἐοικε το ἁγιον πνευμα, διακονουντος αὐτου τη ὑποστασει, οὐ μονον εἰς το εἰναι, ἀλλα και σοφον εἰναι, και λογικον, και δικαιον, και παν ὁτιποτουν χρη αὐτο νοειν τυγχανειν, κατα μετοχην των προειρημενων ἡμιν χριστου ἐπινοιων.

71) In der Vorr. seines Werkes de princip. wo es nach der vorhandenen latein. Uebersetzung hierüber so heißt: Tum deinde honore ac dignitate patri ac filio sociatum tradiderunt Spiritum S. In hoc non jam manifeste discernitur, utrum natus, an innatus.

den Zeiten des Nicänischen Conciliums lebenden Schriftstellern aufführen, wenn es die gegenwärtige Absicht erlaubte, und nicht vielmehr diese durch das bisher gesagte für vollkommen erreicht gehalten werden müßte. Leipzig im Jenner 1798.

D. Carl August Gottlieb Keil.

III.

Ist unter der Sündenvergebung, welche das N. T. verspricht, Aufhebung der Strafen zu verstehen?

Eine exegetische Untersuchung
von Diakonus M. Süskind.

(Beschluß.)

7.

Man kann die im N. T. versprochene Sündenvergebung um so weniger anders erklären, da sie das N. T. selbst an mehreren Stellen mit solchen Ausdrüken verwechselt, und durch solche Ausdrüke erklärt, welche nothwendig die Idee der Nichtvollziehung der Strafe enthalten. Auch im N. T. wird ausdrüklich Röm. IV. 7. 8. (eben so wie Ps. XXXII. 1. f.) die ἀφεσις ἀνομιων

darein gesezt, daß Gott dem Menschen μη λογιζεται αμαρτιαν. d. h. ihn um seiner Sünde willen nicht als einen, der gestraft werden muß, ansieht, ihm die Strafe nicht wirklich zuerkennt. — 2 Kor. V. 19. wird die καταλλαγη zwischen Gott und den Menschen, welche (vergl. Kol. I. 20 — 22. mit v. 14.) durch die den Menschen verschaffte αφεσιν αμαρτιων bewirkt wurde, [24]) als dadurch be-

---

24) Nach Kol. I. 21. f. sind durch den Tod Jesu diejenige, welche vorher von Gott als Feinde, und als Fremde, (in seinem Reich nicht einheimische, απηλλοτριωμενοι) betrachtet wurden, mit Gott wieder καταλλαγεντας geworden, so daß sie nun nicht mehr als εχθροι und απηλλοτριωμενοι angesehen werden. Nach v. 14. ist aber das, was wir Jesu, und zwar seinem Tod (vergl. Eph. I. 7. wo die Worte δια του αιματος αυτου gewiß ächt sind) zu verdanken haben, — αφεσις αμαρτιων, und indem er uns diese verschafft hat, haben wir das Recht erlangt, als αγιοι, (Kol. I. 12.) als Mitglieder des Reichs Gottes und Jesu, (μετεστησεν εις την βασιλειαν αυτου v. 13.), folglich nicht mehr als εχθροι und απηλλοτριωμενοι (v. 21.) angesehen zu werden. Die αποκαταλλαγη (v. 21.), vermöge welcher es dahin gebracht worden ist, daß die Menschen nicht als εχθροι und απηλλοτριωμενοι (v. 21.), sondern als αγιοι und μετασταθεντες εις την βασιλειαν του υιου του θεου (v. 12. 13.) angesehen werden, ist also vermittelst der durch Jesu Tod bewirkten (oder, was mir hier eins ist, zugesicherten) αφεσις αμαρτιων (v. 14.) zu Stande gekommen. Nach 2 Kor. V. 19. aber ist es "das Nichtzurechnen der Sünde," vermittelst dessen jene καταλλαγη zu Stande kam. Ohne Zweifel ist

wirkt vorgestellt, daß Gott den Menschen ihre Sünden nicht zurechnete. Vergleicht man die dem Apostel geläufige Ideenreihe in beiden Stellen, so kann man wohl nicht zweifeln, daß αφιεναι αμαρτιας nach seiner Idee

---

also αφεσις αμαρτιων — was es ohnehin nach der grammatischen Bedeutung heißt — το μη λογιζεσθαι την αμαρτιαν. — Uebrigens bemerke ich noch in Hinsicht auf Kol. I. 20., daß mir das αποκαταλλαξαι εις αυτον ganz gleichbedeutend mit καταλλ. ἑαυτω (2 Kor. V. 19.) zu seyn scheint, und daß ich Kol. I. 19. 20. übersetze: "es gefiel Gott (ευδοκησε v. 19. nehmlich ὁ πατηρ vergl. Herr D. Storr's „Anmerk. 35. bei d. St.) alle Menschen, sowol „diejenigen, welche noch auf Erden, als die, „welche schon im Himmel sind, durch Jesum „(δι αυτου v. 20.) wieder in ein gutes Vernehmen „mit sich zu sezen, indem er (nehmlich Gott) durch „den Tod desselben den Frieden wiederher„stellte." Das ειρηνοποιησας kann man meines Erachtens ganz füglich auf Gott beziehen, so daß es von ευδοκησε abhängt, und die Worte: ειρηνοποιησας — — — δι αυτου in eine Parenthese sezen. Auf die Frage: ob das καταλλαξαι (Kol. I. 2 Kor. V.) an sich von der Wiederherstellung der guten Gesinnung der Menschen gegen Gott, oder der Gnade Gottes gegen die Menschen zu verstehen sey? brauche ich mich hier nicht einzulassen, da es für meinen gegenwärtigen Zwek gleichgültig ist, man mag das erstere oder das leztere annehmen. (Vergl. Morus a. a. O. S. 97 — 99.) Uebrigens möchte es nicht überflüssig seyn, ehe man das erstere als entschieden annimmt, vorher die Bemerkungen zu erwägen, welche sich in Herrn D. Storr's Erläuterung des Briefs an die Hebr. S. 406. ff. finden.

eben so viel sey, als μη λογιζεσθαι αμαρτιας, d. h. die Sünden nicht bestrafen. — Kol. I. 14. vergl. mit v. 13. wird αφεσις αμαρτιων erklärt durch απολυτρωσις oder ῥυσθηναι εκ της εξουσιας τȣ σκοτȣς, d. h. vom Elend, von Strafen [25]); und nach Ebr. X. 18. vergl. v. 17. besteht sie darinn, daß Gott der Sünden nicht mehr gedenkt, (v. 17. K. VIII. 12.), d. h. so handelt, als ob sie nicht da wären, d. h. sie nicht bestraft. — Endlich sezt Paulus Kol. II. 13. die Vergebung der Sünden (το χαριζεσθαι παντα τα παραπτωματα) darein, daß Gott diejenigen, welche den Strafen wegen ihrer Sünden unterworfen waren, diesen Strafen nicht überlasse, sondern sie anstatt derselben beseelige. Denn offenbar ist es dies, was er unter dem ζωοποιειν νεκρȣς οντας εν τοις παραπτωμασι versteht. Νεκροι sind, wie ich hier voraussege, nicht — unmoralische selbst, sondern — wegen der Immoralität elende, strafwürdige Menschen, das, was der Apostel in der ganz gleichlautenden Stelle Ephes. II. τεκνα οργης (v. 3. vergl. mit v. 1. 5.) nennt, [26]) also nicht blos insofern unglükliche, als sie, solange sie lasterhaft bleiben, die natürliche zeitliche Strafen der Sünde zu erdulden

---

25) s. Herrn D. Storr bei v. 13.

26) s. Morus Abh. über Eph. I. 15. — II. 22. in der Dissert. theol. et philolog. Vol. 2. p. 246. sq.

hatten, sondern insofern sie überhaupt der οργη, also auch der οργη ερχομενη (1 Theß. I. 10.), also den göttlichen Strafen der Sünde überhaupt, und namentlich auch den zukünftigen in einer andern Welt unterworfen waren. Nun kann der Sinn wohl nicht dieser seyn: „Gott hat euch eure Sünden vergeben, d. h. ihr müsset „zwar die Strafen eurer Sünden unabänderlich dulden, „(ihr bleibet νεκροι εν τοις παραπτωμασι); aber doch nicht „blos Strafen, nicht gänzliche Ausschliessung von „aller Glükseligkeit habt ihr zu erwarten, sondern, „weil ihr gebessert seyd, so dürfet ihr neben den „Strafen auch auf einen eurer Moralität proportionir„ten Antheil an Glükseligkeit rechnen." (εζωοποιησεν υμας.) Hätte der Apostel dies sagen wollen, so hätte er sich ganz anders ausdrüken müssen. Denn die Ausdrüke, welche er gebraucht, geben offenbar einen andern Sinn. Das ζωοποιειν schließt offenbar das νεκρον ειναι der Natur der Sache nach aus; der ζωοποιηθεις ist nicht mehr νεκρος, beides kann nicht zugleich seyn. Ist also νεκρος den Strafen unterworfener, so kann ζωοποιειν νεκρον nicht heissen: ihm neben den Strafen (θανατος) zugleich auch Glükseligkeit (ζωη) ertheilen; (denn einen Todten lebendig machen heißt nicht: ihn im Tode lassen, und zugleich auch das Leben geben;) sondern es muß heissen: ihm anstatt der Strafen Glükseligkeit ertheilen, also ihn von

jenen befreien; [27]) (denn einen Todten lebendig machen heißt, ihm anstatt des Todes das Leben geben, ihn von jenem befreien.) — Auch kann (meines Erachtens) der Sinn nicht dieser seyn: "ihr hättet wegen „eurer vorigen Sünden nicht nur Strafen, „sondern gänzliche Ausschliessung von al„ler Glükseligkeit verdient; aber Gott will „euch demungeachtet eine (eurer gebesserten Gesinnung „proportionirte) Glükseligkeit ertheilen." Denn a) würde der Apostel einen falschen Saz behaupten. Die Kolosser verdienten wegen der vorigen Sünden blos

27) Ist diese Bemerkung richtig; so kann die Stelle auch nicht blos davon verstanden werden: daß durch die vermittelst der christlichen Religion bewirkte Besserung der Kolosser weitere Sünden, also auch weitere Strafen verhütet worden seyn. Denn der Apostel spricht nicht von einem wegen künftiger möglicher Sünden eintrettenden θανατος, nicht von solchen Strafen, welche sie sich erst durch künftige Sünden zugezogen haben würden, und von welchen die Kolosser zum voraus durch die Besserung befreit, (gleichsam zum voraus von einem noch nicht verwirkten θανατος wieder zum Leben gebracht,) worden wären. Er spricht vielmehr von ihren vorigen Sünden, und von den durch diese bereits verwirkten Strafen; (vergl. Eph. II. 1. εν αις ποτε περιεπατησατε — und v. 3. εν οις και ημεις ανεστραφημεν ποτε — και ἡμεν τεκνα οργης): Diese Strafen sind nach seiner Behauptung aufgehoben, dies ist der θανατος, von welchen sie ins Leben zurükgerufen, also befreit worden sind.

Strafen, nicht gänzlichen Verlust aller Glükseligkeit. Als gebessert (was sie jezt waren) verdienten sie eben so wol Glükseligkeit, als Strafen. b) Wollte man dagegen einwenden: der Apostel sage dies nicht als seine eigene Meinung; sondern nur in Beziehung auf das Vorurtheil der Kolosser, welche (wie es bei Unaufgeklärten oft der Fall sey) ihrer Besserung ungeachtet gänzlichen Verlust der Glükseligkeit gefürchtet haben;[28] so scheint mir theils die Voraussezung, daß die Kolosser dieses Vorurtheil gehabt haben, unerweislich,[29]

---

28) Vergl. Herrn D. Schmid a. a. O. S. 198. 200. Anmerk.

29) Ueberhaupt müßte es, wenn man Sündenvergebung blos in diesem Verstand im N. T. finden wollte, historisch erwiesen werden, daß unter den damaligen Lesern desselben das angeführte Vorurtheil herrschend gewesen sey. Die Bemerkung: daß unaufgeklärte Menschen unter uns öfters, wenn etwa ihr Gewissen nach einem vorhergegangenen lasterhaften Leben aufwacht, an aller Glükseligkeit, auch wenn sie sich jezt bessern, verzweiflen, und nichts als Strafe fürchten, — diese Bemerkung, so wahr sie an sich ist, scheint mir noch bei weitem nicht jene Voraussezung in Ansehung der ersten Leser des N. T. zu rechtfertigen. Jene übertriebene Furcht ist weder allgemein, noch fortdaurend. Sie äussert sich, wo sie sich auch findet, nur in der ersten Angst des aufwachenden Gewissens, verliert sich aber sicherlich von selbst, wenn die erste Erschütterung vorüber ist, und der Mensch ruhiger über seinen moralischen Zustand, und sein Verhältniß zu Gott, als moralischen Richter, soweit auch nur sein eigenes Gewissen ihn hierüber belehren kann, nachdenkt. Denn es ligt gar nicht

theils würde der Apostel dann doch auch auf diese Art einen nach seiner eigenen Ueberzeugung falschen Saz

---

in der Natur des Menschen, in die Länge sich selbst Unrecht zu thun, und sich für strafbarer zu halten, als er wirklich ist. Er ist gar nicht geneigt, das Gute, was er gethan hat, thut, und noch thun kann, zu übersehen, und aus der Rechnung, die er sich selbst macht, wegzulassen; der Gedanke, durch gute Handlungen das vorige Böse zu vergüten, und vor dem Richter gleichsam in Vergessenheit zu bringen, ligt ihm (wenn die erste trostlose und verzweifende Stimmung vorüber ist) viel näher, als der Gedanke: daß der Richter, auch wenn er sich bessere, alles Gute doch wegen des vorigen Bösen nicht achten, und ihn blos strafen werde. Bei dem allem läugne ich nicht, daß ein grosser Theil unserer unaufgeklärt n Christen wirklich die Theorie haben mag: der sündige Mensch, auch wenn er sich bessere, werde eigentlich von Gott mit dem Verlust aller Glükseligkeit, (wenn keine Vergebung dazwischen komme,) gestraft. Aber ich glaube, daß es bei den meisten blos theoretischer Saz ist, dessen Unrichtigkeit sie, (sobald sie etwa bei aufwachendem Gewissen ein practisches Interesse bekommen, sich von der Warheit oder Falschheit desselben zu überzeugen,) bei dem in allen Menschen so tief gewurzelten Hang, sich selbst zu rechtfertigen, und eher zu gut, als zu schlimm von sich selbst zu urtheilen, schwerlich lange übersehen dürften. Und dann fragt sich erst: woher jenes Vorurtheil unter manchen unserer Christen? Es ist (wie ich zufolge der Erfahrung behaupten zu dürfen glaube) nicht eigene Hypothese der ungebildeten Christen, auf welche sie etwa von selbst aus übertriebener Aengstlichkeit und überspannten moralischen Begriffen kämen; sondern es ist grossen Theils Wirkung einer gewissen Gattung der öffentlichen Religionsvorträge, in welchen unbestimmte und verworrene, zum Theil aus mißverstandener

behaupten, indem er jenes falsche Vorurtheil der Kolosser bestätigte. c) Eben so wenig wahr wäre die Behauptung, welche der Apostel ohne Zweifel hier eben sowohl, als in der ganz gleichlautenden Parallelstelle Eph. II. 1. ff. im Sinne hatte, daß nehmlich das ζωοποιειν der Kolosser, oder ihre Beseeligung (σεσωσμενοι v. 5. 8.) eine Folge — nicht eigener Verdienste (εργων v. 9.), sondern blos der χαρις θεου seye. (v. 5. 8.) Denn es ist nicht χαρις, sondern ganz eigentlich Verdienst der Werke, wenn der Gebesserte nur insoweit, als seine guten Werke es werth sind, (nach Proportion seiner gebesserten Gesinnung,) beglükt und belohnt, dabei aber dennoch für das vorige Böse nach Verdienst bestraft wird. [30] d) Wenn νεκρος ein von aller

---

Exegese, zum Theil aus falschen philosophisch-theologischen Theorien entstandene Begriffe von göttlicher Strafgerechtigkeit, von Verdammniß und Seligkeit, von Hölle und Himmel, von Sünde und Tugend 2c. sehr gewöhnlich sind, und welche eben dadurch jenes Vorurtheil eigentlich erst erweken, und nähren. Daraus folgt aber nun noch gar nicht, daß auch in den ersten Zeiten des Christenthums dieses Vorurtheil unter den Neubekehrten geherrscht habe, und die Aeusserungen des N. T. von Sündenvergebung in Hinsicht auf dieses Vorurtheil zu erklären seien. Wenigstens müßte es erst historisch erwiesen werden, und ein solcher Beweis ist mir noch nicht vorgekommen.

30) Eben diese Bemerkung scheint mir zugleich auch die Unrichtigkeit derjenigen Erklärung zu beweisen, von welcher vorhin Anmerk. 27. die Rede war.

Glükseligkeit ausgeschlossener, vollkommen — unglüklicher seyn soll, so muß, vermöge des Gegensazes, ὁ ζων, oder ζωοποιηθεις (oder σεσωσμενος Eph. II. 5. 8.) ein — nicht blos halb-glüklicher und halb-unglüklicher, sondern — ein ganz glüklicher, von aller Unglükseligkeit befreiter sind. Folglich würde dann doch auch unter dieser Voraussezung gesagt: derjenige, dem seine Sünden vergeben sind, habe eine ganz reine, von Strafen freie, Glükseligkeit zu erwarten.[31]

31) Auch der folgende Vers (Kol. II. 14.) scheint mir die Idee der Befreiung von der Strafe zu enthalten. Der Zusammenhang scheint mir nehmlich dieser zu seyn. „Gott hat uns strafwürdigen alle Sünden vergeben, (v. 13.), „indem er (v. 14.) die Handschrift, welche „durch die darinn enthaltenen Aussprüche „(τοις δογμασι) uns entgegen war, d. h. den νομον, „durch dessen Aussprüche wir als Sünder (die den νομον „nicht erfüllt haben) der ζωης verlustig erklärt, und zu „Strafen (θανατος) verurtheilt waren, auslöschte, „sie gleichsam mit Christo ans Kreuz schlug, „also tödtete, und aus dem Weg räumte, „d. h. für abolirt, und ungültig erklärte, also eben damit „auch die vermöge dieses νομος euch drohenden Strafen für „aufgehoben erklärte." Demnach würde ich unter χειρογραφον v. 14., wie sonst unter νομος, (s. Herrn D. Storr's Erläut. des Briefs an d. Hebr. S. 403. f. 443. ff.), nicht blos das Cerimonialgesez, sondern das ganze Gesez, auch mit Einschluß seines sittlichen Theils, verstehen, und das τὸ καθ ἡμων und ὑπεναντιον ἡμιν nicht von der durchs

8.

Ein anderer Beweis für meine Behauptung: daß unter der im N. T. angekündigten Sündenvergebung Erlassung der Strafen zu verstehen sey, verdient noch

---

Cerimonialgesez verursachten Trennung zwischen Juden und Heiden, (εχθρα Eph. II. 15. f.), sondern von den dem Sünder ungünstigen Strafdekreten (δογμασι) des Gesezes überhaupt, und nahmentlich des Sittengesezes, (vergl. Gal. III. 10. Röm. II. 15. 16.) erklären. Diese Erklärung scheint mir der Zusammenhang mit v. 13. zu fordern, und der 16te V., in welchem aus v. 14. die Folgerung hergeleitet wird: „also dürfet ihr euch zur Beobachtung der „jüdischen Cerimonien nicht mehr verbunden halten!" gar wohl zu gestatten. Denn daraus, daß (v. 14.) der νομος überhaupt als aufgehoben erklärt wurde, folgte ganz richtig, daß auch der Theil desselben, welcher äussere Cerimonien vorschrieb, aufgehoben sey. (Vergl. Herrn D. Storr a. a. O. S. 457. ff.) Inwiefern aber der νομος auch in Rüksicht auf seinen sittlichen Theil als aufgehoben vorgestellt werden könne, ist von eben diesem Verfasser a. a. O. S. 462. f. und Doctr. christ. part. theoret. p. 345. sq. gezeigt worden. — Nur das will ich noch bemerken, daß nach der eben vorgeschlagenen Erklärung der Apostel Kol. II. 14. eben die Idee im Sinne gehabt hätte, welche er Gal. III. 13. mit andern Worten ausdrükt. Das Gesez wäre nehmlich insofern υπεναντιον ημιν, (Kol. II. 14.), als es denjenigen, welche es nicht vollkommen beobachten (und das sind alle Menschen,) καταραν d. h. Strafen droht. (Gal. III. 10. 13.) Uebrigens ist diese leztere Stelle eine derjenigen, welche, unter der Voraussezung, daß ο νομος nicht blos das Cerimonialgesez sey, sehr deutlich die Versicherung der Strafenerlassung enthält. Denn Christus hat

besonders ausgezeichnet zu werden. Es ist derjenige, welcher aus den von der δικαιωσις des Menschen vor

---

uns) nach dieser Stelle, von der καταρας του νομου d. h. von den durchs Gesez gedrohten Strafen der Sünden befreit, und zwar nicht blos insofern, als er uns vermittelst der durch seine Lehre veranlaßten Besserung vor neuen Sünden, und neuen, weitern Strafen verwahrt, und denselben zuvorkommt; sondern insofern er diejenigen Strafen, welchen der Mensch auch bei wirklichem Eifer für die Tugend dennoch unterworfen bleibt, (καταραν) aufhebt, und wegschafft. Denn nach v. 10. bleiben diejenige, welche εργα νομου zu beobachten, und dadurch der Glükseligkeit würdig zu werden sich bemühen, (εξ εργων νομου εισι,) also nicht beharrlich-lasterhafte Menschen sind, dennoch (wenn blos von verdienter Behandlung die Rede ist) der Strafe unterworfen, (υπο καταραν εισι,) weil sie wenigstens nicht παντα τα γεγραμμενα εν τω νομω ποιουσι. Und von dieser καταρας, von welcher der Mensch auch bei ernstlichem Tugendfleiß durch sich selbst nie frei werden kann, also von denjenigen Strafen, welche auch durch Eifer im ποιειν τα του νομου (folglich auch durch Besserung) nicht verhütet und aufgehoben werden können, sondern demungeachtet dem Menschen drohen, hat uns (v. 13.) Christus befreit. Man mag nun die Art und Weise, wie diese Befreiung durch Christum geschehen, sich denken, wie man will, (was ich hier ganz unentschieden lassen kann;) so enthält diese Stelle auf alle Fälle den Saz selbst, von welchem die Rede ist, wofern man nur obige Voraussezung in Ansehung des Begriffs von νομος gelten läßt. Was aber diese Voraussezung selbst betrifft, so ist sie zwar im Neuen theol. Journal. 1796. S. 151. f. aufs neue in Anspruch genommen, schon vorher aber von Herrn D. Storr (Erläuterung des

Gott handelnden Stellen (Röm. III. 20. 23. ff. IV. 2. ff. V. 1. ff. 16 — 19. Gal. II. 16. III. 8. ff. Apostelgesch. XIII. 38.) hergeleitet werden kann. Ich könnte mich hier geradezu auf andere schon bekannte Untersuchungen [32]) berufen, durch welche erwiesen worden ist, daß nach den angeführten Stellen, und überhaupt nach der herrschenden Lehre der Briefe an die Römer und Galater, jene δικαιωσις einerlei mit αφεσις αμαρτιων, und Loßsprechung von den verdienten Strafen, Begnadigung und Nichtbestrafung des sündigen und strafwürdigen Menschen ist, wenn nicht neuerdings in dem schon öfters angeführten Neuen theolog. Journal (Jahrgang 1796. S. 211. ff. vergl. J. 1795. S. 381. f.) von dem gelehrten und scharfsinnigen Herausgeber desselben eine andere Erklärung der hiehergehörigen Stellen aufgestellt worden wäre, durch welche, wenn sie die richtige seyn sollte, jener Beweis seine ganze Beweiskraft verliehren würde. Es sey mir also erlaubt, zuerst (da

---

Briefs an die Hebr. S. 493. und 443. ff.) mit Gründen vertheidigt worden, welcher mir, nach wiederholter unpartheyischer Prüfung, durch das in der ersteren Schrift gesagte nicht umgestossen zu seyn scheinen.

32) Besonders des Herrn D. Storr's in der Dissert. de sensu vocis δικαιος, und im zweiten Theil der Erläuterung des Briefs an die Hebräer — in vielen Stellen.

doch nicht alle Leser jenes Journal bei der Hand haben möchten) die Hauptpunkte dieser neuen Erklärungsart auszuzeichnen, und sodann die Gründe, aus welchen ich derselben nicht beitretten kann, zur Prüfung vorzulegen.

„Die εργα, oder εργα νομου, von welchen Röm. III. und IV. die Rede ist, sind (dieser Erklärung zufolge) blos äussere Thathandlungen nach äusseren Gesezvorschriften. (S. 211. f.) Im Ausüben solcher blos äusseren Thathandlungen, glaubte der Jude und der judaizirende Christ, bestehe die Rechtschaffenheit, δικαιοσυνη. Des Apostels Paulus Lehre hingegen ist: ächte Rechtschaffenheit besteht darinn, daß man aus thätiger Ueberzeugung innerlich handelt, besteht im Wollen und Handeln nach der redlichen Ueberzeugung, daß man etwas wollen und thun solle, [33]) daß dieses Wollen und

---

33) Es scheint demnach, der Herr Verfasser verstehe unter den εργοις und εργοις νομου nicht blos (wie andere Bestreiter der gewöhnlichen Justifikationstheorie) die durchs Cerimonialgesez gebottene, und demselben gemäße Handlungen, sondern überhaupt legale, (dem Gesez, auch dem Sittengesez gemäße,) aber blos legale Handlungen, d. h. solche, welche blos der Materie nach mit den Buchstaben des Gesezes (den äusseren Gesezesvorschriften) übereinstimmen, aber nicht aus dem rechten Beweggrund, nicht aus Pflicht, und Achtung fürs Gesez (nach der Kant'schen Sprache) entspringen, nicht durch die innere Ueberzeugung, daß sie Pflicht, (Wille Gottes) seyn, motivirt sind.

Handeln dem Willen Gottes gemäß sey. (δικαιοσυνη πιστεως. S. 212. 216. f.) Um dies zu erläutern, beruft sich der Apostel auf Abrahams Beispiel. Dieser war doch wohl δικαιος, rechtschaffen, da ihn Gott selbst dafür erklärte. (IV. 3.) Aber warum war er's? Nicht wegen des äußern Handelns nach äußern Gesetzesvorschriften — solche hatte er nicht einmal — sondern wegen der πιστις, d. h. weil er den Entschluß hatte zu wollen, was er zu sollen innerlich überzeugt war, nehmlich zu hoffen, daß er nach der Verheissung Gottes eine segensvolle Nachkommenschaft haben würde. (S. 212. 218.) Eben so besteht die ächte δικαιοσυνη (Rechtschaffenheit) des Christen in dem Entschluß zu wollen, was er zu sollen überzeugt ist, nehmlich das zu befolgen, was Jesus als höchster Gotteslehrer lehrte. Der Form nach ist also Abrahams und der Christen δικαιοσυνη εκ πιστεως eins. Das wesentliche dabei ist nicht die Beziehung der Ueberzeugung (πιστεως) auf eine Verheissung, sondern der Entschluß zu wollen, was man zu sollen überzeugt ist. Das unterscheidende ist nur das Objekt dieser wirksamen Ueberzeugung, dasjenige, was man zu sollen innerlich überzeugt ist. Abraham hatte die wirksame Ueberzeugung, (πιστιν,) er solle — nach Gottes Versicherung eine zahlreiche Nachkommenschaft hoffen. Der Christ hat die wirksame Ueberzeugung, (πιστιν,) er solle — Jesu Vorschriften als Gottes Willen befol-

gen. (S. 212. f. 218. 225.) — Diese wirksame Ueberzeugung nun, oder der Entschluß, das zu hoffen, was er hoffen zu sollen überzeugt war, wurde dem Abraham als Rechtschaffenheit angerechnet, (πιστις ελογισθη αυτω εις δικαιοσυνην,) oder, er wurde um desselben willen von Gott für rechtschaffen angesehen und erklärt, (εδικαιωθη εκ πιστεως,) weil und insofern er wirklich rechtschaffen war, (nicht, insofern er es nicht wirklich war.) Weil er aber damit blos seine Pflicht that, so war es nicht κατ' οφειλημα, sondern κατα χαριν, daß ihn Gott dafür ansahe, (εδικαιωσε) und es ihm zu gut rechnete. (S. 213 — 215.) Eben so ist nun auch beim Christen Rechtfertigung (δικαιωσις) das Urtheil des Allwissenden, daß derjenige, welcher im Allgemeinen für alle mögliche Fälle den Vorsatz faßt, aus redlicher Ueberzeugung, daß er etwas wollen solle, zu wollen, ein wirklich Rechtschaffener sey. (S. 215. ff.) Die δικαιωσις selbst also, an sich ist nicht Erklärung, daß man etwas (δικαιος) sey, (oder für etwas angesehen werde,) was man nicht wirklich ist, folglich an sich nicht Lossprechung von den Strafen der Sünde, oder Sündenvergebung. Aber unmittelbare Folge davon ist dann doch eben diese Sündenvergebung, [34]) insofern sie nehmlich (vergl. S. 142. f.

34) Daß dies nur unter Voraussetzung gewisser — wenigstens nicht allgemeingültiger philosophischer Grundsätze vom Zweck

173. 181. 222. f. 227.) darinn besteht, daß ein solcher Rechtschaffener, wenn er gleich nichts wie einen abverdienten Lohn fordern kann, doch von der Gottheit selbst, (weil diese wohlthätig ist, sobald nur die Subjekte ihrer Wohlthätigkeit empfänglich werden,) von allen für seine Heiligung entbehrlichen Uebeln losgesprochen, (απο της οργης σωζεται,) und alles dagegen möglichen Heils über Erwarten gewürdiget wird. (S. 216. f.) — Ausser dieser Bedeutung heißt aber δικαιουν auch zur Rechtschaffenheit veranlassen, bewegen, anweisen, weiter leiten. Auch diese Wirkung der Vorsehung ist dann nicht Folge des Verdienstes, ebenfalls nichts κατ' οφειλημα, sondern χαρις, wie die δικαιωσις im erstern Sinne. Beide Bedeutungen fassen die Apostel oft in demselben Wort zusammen. Im leztern Sinne ist von der δικαιωσις die Rede Röm. III. 24. 26. IV. 5. V. 8. 17." (S. 211. 219. f. 227. und Jahrgang 1795. S. 381. f.)

Gegen diese Vorstellungsart sey es mir erlaubt folgende exegetische Zweifel, die ich mir nicht lösen kann, vorzulegen. Ich thue dies nicht aus polemischem Drang, oder aus blinder Anhänglichkeit an irgend ein älteres oder neueres System, sondern aus Interesse

der Strafen sich, als unmittelbare Folge, von selbst versteht, aber unter Voraussetzung anderer philosophischer Grundsätze gar nicht folgt, bedarf kaum bemerkt zu werden.

für das, was ich nach der gewissenhaftesten Untersuchung, die mir möglich ist, für wahr erkenne; und würde daher ein Mistrauen in die bekannte liberale Denkungsart des Verfassers zu verrathen glauben, wenn ich mich auch nur mit einem Wort entschuldigen wollte. —

1) Ich kann mich nicht überzeugen, daß πιστις nach dem Sprachgebrauch das heissen könne, was der Herr Verf. will. Innere Ueberzeugung kann es zwar allerdings bedeuten; (vergl. Röm. XIV. 23.), allein diese Bedeutung würde einen sehr falschen Sinn geben. Denn der Apostel würde alsdann den Saz behaupten: „die innere Ueberzeugung, daß man etwas zu thun „verbunden sey, ist das Wesen der Rechtschaffenheit." Ein offenbar falscher Saz! denn die Ueberzeugung, daß man etwas thun solle, ist doch unläugbar nicht das wesentliche, sondern das Wollen und Thun dessen, wovon man überzeugt ist, daß man es solle. Man müßte es also (wie es auch wirklich der Herr Verf. im Grunde versteht) πιστις für Wollen und Handeln nach der Ueberzeugung nehmen. Aber wie diese, von der vorigen offenbar unterschiedene Bedeutung philologisch gerechtfertigt werden könne, kann ich nicht einsehen, da ich nirgends einen Beweis dafür finde, und eben so wenig einsehen, was, die eine oder die andere Bedeutung vorausgesezt, πιστις, mit ἰνα χαρις

(Röm. III. 22.), mit εν τω αιματι Ιησου (v. 25.), und πιστευειν, mit θεω, und επι τον θεον (IV. 3. 5.) zusammengesezt heissen solle,

2) Wenn man unter εργα das versteht, was der Herr Verf. will, und also (was nothwendig damit zusammenhängt unter εργαζομενος einem Menschen, der blos solche εργα d. h. blos legale, aber nicht moralisch-gute Handlungen ausübt; so enthält Röm. IV. 4. einen offenbar falschen Saz. Denn einem solchen, der blos Handlungen ohne allen moralischen Werth, (wie nach der Voraussezung die εργα seyn sollen,) verrichtet, kann doch wohl kein μισθος κατ᾽ οφειλημα gegeben werden.

3) Eben so wenig kann (meines Erachtens) gesagt werden: es sey χαρις, daß Gott den, der *wirklich rechtschaffen* ist, für einen rechtschaffenen ansehe, und ihm das, was er *wirklich* ist, seine innere, ächte Rechtschaffenheit, (welche unter πιστις gemeynt seyn soll,) anrechne. — Freilich ist alles Gute blosse Pflicht, und insofern nicht verdienstlich gegen Gott; aber dieser Saz, so wahr er an sich ist, scheint mir gar nicht hieher zu gehören. Wollte der Apostel davon reden; so konnte er unmöglich nur von einem gewissen, und zwar gerade demjenigen Verhalten, welches *allein* moralischen Werth hat, (der πιστις, oder ächten Tugend) sagen: es werde *blos* χαριτι belohnt; und hingegen von einem andern, ganz entgegen-

gesezten Verhalten, und zwar gerade von demjenigen, welches überall nicht belohnt werden kann, weil es ganz werthlos ist, (dem εργαζεσθαι nach der obigen Erklärung,) behaupten: es verdiene Belohnung, d. h. derjenige, der es beobachtet, könne Belohnung fordern. Offenbar ist in dieser ganzen Lehre des Apostels χαρις der Gerechtigkeit Gottes, nach welcher er αποδωσει εκαςω κατα τα εργα αυτε, und also dem Sünder Strafe zuerkennt, (Röm. II. 6. 8. f.) entgegengesezt. (Vergl. IV. 16. XI. 6. Tit. III. 5. 7.) Wer ächte Rechtschaffenheit hat, dem gebührt (die Gerechtigkeit Gottes vorausgesezt) Belohnung, es ist nicht χαρις, d. h. nicht Güte, sondern Gerechtigkeit, daß er belohnt wird. (μισθος διδοται κατ' οφειλημα d. h. nach Verdienst.) Weder dem Abraham, noch den ächten Christen kann also ihre ächte Rechtschaffenheit κατα χαριν zu gut geschrieben werden; insofern sie wirklich rechtschaffen sind, brauchen sie nicht auf Güte, sondern nur auf Gerechtigkeit Gottes sich zu berufen. Folglich kann unter der πιςις Abrahams und ächter Christen, insofern πιςις den εργοις entgegengesezt wird, nicht ächte Tugend gemeynt seyn; vielmehr müssen gerade εργα ächte Tugendhandlungen, und ο εργαζομενος der ächt tugendhafte seyn. Denn nur diesem kann ο μισθος κατ' οφειλημα gegeben worden, was der Apostel IV. 4. vom εργαζομενος behauptet. Ist aber dies richtig, so ist

v. 5. ὁ μη ἐργαζομενος ein solcher, der nicht wirklich und nach Pflicht wenigstens nicht vollkommen so, wie ers sollte, tugendhaft, sondern ἀσεβης ist. Von dem μη ἐργαζομενῳ aber sagt Paulus v. 5. f. daß ihm δικαιοσυνη λογιζεται, oder daß er δικαιουται. Demnach ist davon die Rede, daß Gott den, der nicht wirklich ein ächt-rechtschaffener ist, als einen solchen ansehe, und behandle, ihm also etwas zu gut schreibe, was er nicht wirklich ist.

4) Wenn ἐργα νομου K. III. 20. das seyn sollten, was der Herr Verf. will; so müßte der Zusammenhang dieser seyn: „alle zusammen, Juden sowohl als „Heiden, sind nach der eigenen Behauptung eurer h. „Bücher Sünder, (v. 9 — 18.) Alle müssen, wenn „Gott Rechenschaft fordert, verstummen, und sich für „schuldig erkennen. (v. 19.) Denn daß sie äussere Legalität (ἐργα νομου) haben, ist bei weitem noch nicht hinlänglich, um von Gott „für wirklich-rechtschaffen angesehen zu „werden. (ου δικαιωθησονται ἐξ ἐργων νομου. v. 20.) Denn „das Gesez, welches mehr als äusserliche „Legalität (ἐργα) fordert, wenn man vor Gott „als ein δικαιος (und nicht als ἁμαρτωλος) angesehen „seyn will, führt alle (wenn sie ihre Gesinnungen „mit seinen Forderungen vergleichen,) zu der Erkenntniß, daß sie, der äusseren Legalität

unerachtet, Sünder seyen (V. 20. δια γαρ νομου επιγνωσις αμαρτιας)." Demnach hätte es der Apostel mit solchen zu thun, welche nicht grob-lasterhafte, sondern äusserlich legale Menschen waren, und hätte die Absicht, diesen zu beweisen, daß sie, ihrer äusserlichen Ehrbarkeit (Legalität) unerachtet, doch keine δικαιοι, keine moralischgute Menschen seyen. Aber wie schiken sich wohl, wenn er dies beweisen wollte, die Prämissen zur Conclusion? Die Prämisse ist: "die größten Laster „sind (laut eurer h. Bücher) unter Juden nahmentlich „herrschend: überall sieht man Abweichungen von der „Vorschrift (εξεκλιναν V. 12.); was recht ist, thun „die wenigsten (ουκ εϛι ποιων χρηϛον.), sie lästern, ver„läumden, betrügen, verrathen, morden, schaden ihren „Nebenmenschen (V. 13—16.), d. h. es ist unter den „meisten nicht einmal äussere Legalität und Ehr„barkeit zu finden." Und daraus soll nun die Conclusion V. 19. f. folgen: "also seyd ihr, eurer Le„galität ungeachtet, doch Sünder, nicht δικαιοι „vor Gott"? Hätte nicht der Apostel, wenn er dies hätte sagen wollen, in den vorhergehenden Versen, anstatt ein Verzeichnis von Illegalitäten anzuführen, eine solche Stelle aus dem A. T. anführen müssen, in welcher gesagt wäre, daß auch legale Menschen dennoch Sünder, und υποδικοι θεω seyen? Muß nicht vielmehr der Gang des Beweises dieser seyn:

"Jene Schilderung von der herrschenden Lasterhaftig-
„keit (V. 10—18.), welche in euren eigenen h. Bü-
„chern enthalten ist, geht nahmentlich euch Ju-
„den an (υμιν ταυτα ο νομος λαλει V. 19.). So, wie
„er hier geschildert wird, ist der Zustand der Sittlich-
„keit unter euch. Sünden aller Art, welche im Ge-
„sez verbotten sind, herrschen unter euch. Ihr könnet
„nicht sagen, daß ihr ποιηται τυ νομυ, und also aus die-
„sem Grunde δικαιοι παρα θεω (II. 13.) seyd. Ihr seyd
„vielmehr (denn auf euch paßt die Beschreibung III.
„10. ff. vollkommen) παραβαται τυ νομυ (II. 23. 25. 26.
„f.), oder αμαρτωλοι, und υφ' αμαρτιαν (V. 12. f. 14. f.
„III. 9.). Auf ein dem Gesez Gottes gemäßes
„Verhalten (auf εργα νομυ, auf das πεποιηκεναι τα τυ
„νομυ II. 13. f.) könnet ihr euch also nicht be-
„rufen, darauf eure Erwartung, von Gott
„als δικαιοι angesehen zu werden, nicht bauen
„(εξ εργων νομυ υ δικαιωθησεται III. 20.). Denn euer Ver-
„halten ist kein solches Verhalten: (eure εργα sind nicht
„εργα νομυ, υκ εποιησατε τα τυ νομυ;) wie ihr aus der
„Vergleichung eurer Gesinnungen und Handlungen mit
„dem νομος euch überzeugen könnet. Denn bei dieser
„Vergleichung werdet ihr finden, daß ihr Sün-
„der (υ δικαιοι, υ ποιηται τυ νομυ), und also strafwür-
„dig seyd (δια γαρ νομυ επιγνωσις αμαρτιας V. 20.)." —
Nur auf diese Art (also nur dann, wenn man an-

nimmt, der Ap. erkläre alle für Sünder — nicht, weil sie *blos* εργα νομου, sondern — weil sie εργα ν. *nicht* ausgeübt haben, und verstehe demnach unter den εργοις νομου ein dem Gesez gemäßes, *moralisch-gutes*, Verhalten 35) überhaupt), scheint mir Zusammenhang in der Gedankenfolge des Apostels zu seyn. Ist aber dies, so folgt dann noch weiter, daß die Idee: "Gott „sehe *sündige* (d. h. nicht-rechtschaffene) Menschen „als δικαιους (als wirklich-rechtschaffene) an," d. h. er behandle sie nicht als strafbare, er erlasse ihnen die

35) Dies ist die philologischrichtige Bedeutung. Denn an *sich* liegt unstreitig der Begriff von "*blos äusserlicher* „Conformität mit dem *Buchstaben* des Gesezes" nicht in dem Ausdruk εργα νομου, welcher vielmehr an *sich das* vom *Gesez vorgeschriebene* Verhalten *über*haupt bezeichnet, also auch die vom Gesez geforderte innere Tugendhandlungen, oder das Handeln aus Pflicht, aus Gehorsam gegen den Willen oder das Gesez Gottes in sich schließt. Vergl. Röm. II 14. τα (εργα) του νομου ποιειν, V. 15. το εργον του νομου, und Tit. III. 5. εργα τα εν δικαιοσυνη, α εποιησαμεν, welche gewiß nicht blos äussere Thathandlungen, sondern ächte Tugendhandlungen sind. — Uebrigens bitte ich den Leser, besonders bei den zulezt vorgetragenen Gegenbemerkungen aus dem Zusammenhang von Röm. III. 9—20. nicht zu vergessen, daß die Meinung, welche ich hier bestreite, nicht diese ist: εργα νομου seyen blos die dem jüdischen *Cerimonialgesez* gemäße Handlungen, sondern, (wenn ich anders nicht alles mißverstehe,) diese: es seyen *blos-legale* Handlungen *überhaupt*, in dem oben (Anmerk. 33.) bestimmten Sinn.

Strafen, im 20sten bis 22sten Vers enthalten ist. Denn das bisherige vorausgesezt, ist die Ideenreihe diese: "Um wirklicher Tugend willen kann Gott die Menschen „nicht als δικαιους ansehen, und ohne Strafe lassen (δι„καιουν); denn sie sind nicht wirklich-tugendhaft. Allein „es wird ihnen demungeachtet eine δικαιοσυνη θεου, d. h. „ein δικαιουσθαι ενωπιον θεω angekündigt, welches eine an„dere Rüksicht, als die Rüksicht auf erfüllte Pflicht, „und vollkommne Tugend zum Grunde hat (χωρις νομου „ist), d. h. Gott verspricht ihnen, sie als δικαιους an„zusehen, und also ohne Strafen zu lassen, wenn er „dies gleich nicht wegen ihrer Tugend (εξ εργων νομου), „welche sich nicht wirklich bei ihnen findet, thun kann." — Eben das ist dann auch

5) in dem folgenden V. 23. ff. noch weiter entwikelt, und so deutlich gesagt, daß sich gar nicht mehr darüber streiten läßt, sobald man δικαιουσθαι V. 24. und 26. in dem bisherigen Sinn ("für δικαιον ansehen") nimmt. Allein der Hr. Verfasser nimmt es nun in diesen Versen in der andern Bedeutung: "zur wahren Rechtschaffenheit (durchs Christenthum) leiten, veranlassen," also "zu einem rechtschaffenen, tugendhaften Menschen machen."

Ich will mich hier nicht auf die Frage: ob δικαιουν so, wenigstens im N. T., erweislich in dieser Bedeu-

tung vorkomme? einlassen. Es sey mir erlaubt, nur folgendes zu bemerken.

a) Würde nicht der Apostel sich höchstundeutlich, und auf eine fast nothwendig zu Mißverständnissen leitende Art ausgedrückt haben, wenn er in demselben Zusammenhang einer fortlaufenden Abhandlung (K. III — V.) das Wort δικαιων in so verschiedenen Bedeutungen gebraucht hätte, so daß der jedesmalige Zusammenhang es gar nicht bestimmte, daß jezt eine andere Bedeutung anzunehmen sey, vielmehr der Beisaz eher auf die erstere leitete? Zuerst soll es heissen: "für rechtschaffen erklären" (III. 20.), sodann V. 24. (wo das δωρεαν und χαριτι, und der Zusammenhang, in welchem von strafwürdigen Menschen - υποδικοις θεω V. 19. υστερουσι της δοξης θεου V. 23. die Rede ist, eher auf die Idee von loßsprechen leitet), "einen lasterhaften zur Tugend führen;" hierauf V. 26. in einer wieder etwas veränderten Bedeutung: "den, der schon innerlich rechtschaffen (εκ πιστεως) ist, nur noch zu weiterer Rechtschaffenheit leiten"; sodann V. 28. 30. IV. 2. wieder: "für rechtschaffen erklären oder ansehen"; V. 5. wieder auf einmal: "zur Rechtschaff. leiten (δικαιων τον ασεβη)"; K. V. 1. f. abermals: "für rechtschaffen erklären"; V. 9. 17. wieder: "zur Rechtschaffenheit leiten." — Ich kann mich einmal nicht überzeugen, daß der Apostel, wenn er das hätte sa-

gen wollen, was er nach der angeführten Erklärungsart sagen sollte, nicht entweder für die eine, oder die andere Idee einen andern Ausdruk, der doch wohl nicht schwer zu finden war, gewählt haben sollte.

b) Zu welchem Zwek sollte in dem Zusammenhang des dritten Kap. der Saz stehen, der V. 24. und 26. ausgedrükt seyn soll, der Saz nehmlich: "es sey nicht Verdienst, sondern blosse Gnade von Gott, „daß er die Menschen durchs Christenthum zur Recht„schaffenheit leite, indem sie als Sünder nichts „von der Art zu fordern haben"? Die Juden und judaizirende Christen, gegen welche der Apostel streitet, behaupteten doch gewiß nicht den Saz: "es sey Verdienst, daß Gott sie zur Rechtschaffenheit durchs Christenthum leite"; sondern sie behaupteten, theils, sie hätten nicht nöthig, erst dazu geleitet zu werden, weil sie schon (ἐξ ἔργων) rechtschaffen wären; theils, das sey Verdienst, (nicht ὀφείλημα, nicht χάριν,) daß Gott sie als sein Volk, als δικαιους ansehe, und beglüke, weil sie durch ihre ἔργα schon allen Anspruch auf Gottes Wohlgefallen und Seeligkeit hätten (vergl. K. II. 17. ff. IX. 31. f. X. 2. f.). Von der Verdienstlichkeit der GerechtErklärung, nicht der RechtschaffenMachung (man verzeihe mir dieses Wort!) war der Streit zwischen ihnen und dem Apostel. Der Saz, den der Apostel K. III. 24. 26. vortragen soll, scheint

also überhaupt keinen Zwek zu haben; aber er paßt auch — und das ist die Hauptsache —

c) gerade am allerwenigsten in die bestimmte Ideenreihe dieser Verse. Man lese selbst, und urtheile, ob es natürlicher Zusammenhang wäre, wenn der Apostel folgendes sagte: "Als wirklich rechtschaffene „können nach Gottes Urtheil weder Juden noch Hei„den ἐξ ἐργων νομου angesehen werden, sondern blos „in dem Fall, wenn sie πιστευοντες sind, kann sie Gott „dafür ansehen (V. 20. ff.). Denn (V. 23.) alle „sind Sünder, und folglich (V. 24.) — — — „— — — können sie von Gott nicht als et„was verdientes fordern, daß er sie durchs „Christenthum zu rechtschaffenen Menschen „machen solle (δικαιουμενοι δωρεαν, χαριτι)"? Wer sollte nicht vielmehr nach dem ganzen Zusammenhang erwarten, daß es hiesse: "Als wirklich rechtschaffene „können nach Gottes Urtheil weder Juden noch Hei„den ἐξ ἐργων νομου angesehen werden, sondern blos, wenn „sie πιστευοντες sind, kann sie Gott dafür anse„hen. Denn (V. 23.) sie sind alle Sünder, „d. h. nicht wirklich rechtschaffene, und folglich „(V. 24.) — — — — — können sie auch nicht „um ihrer Tugend und Verdienste willen „(ουκ ἐξ ἐργων), welche sie ja nicht haben, als recht„schaffene angesehen und behandelt wer-

„den, sondern, wenn dies geschehen soll, so „ist es χαρις, so geschicht es δωρεαν, nicht aus Rük„sicht auf ihre Verdienste, sondern aus freier Güte"? Ist nicht diese Ideenreihe die natürlichere? Und wenn dies ist, muß man nicht diese als die Paulinische ansehen? Ist aber dies, so hat der Apostel eine Aufhebung der Strafen klar behauptet. Denn einen der nicht wirklich rechtschaffen, sondern ein Sünder ist, nicht in Rüksicht auf seine Verdienste, die er nicht hat (ου κατ' οφειλημα IV. 4.), sondern aus blosser Gnade (δωρεαν, χαριτι) für einen rechtschaffenen ansehen (δικαιουν), d. h. ihn so ansehen, als ob er rechtschaffen wäre, kann nichts anders heissen, als: ihn begnadigen, ihn von der verdienten Strafe lossprechen.

6) Eben dies scheint mir auch aus IV. 6. vergl. mit V. 8. zu folgen. Denn das λογιζεσθαι τινι δικαιοσυνην V. 6. oder [36]) δικαιουν τινα wird V. 8. erklärt durch μη λογιζεσθαι τινι την αμαρτιαν. Der leztere Ausdruk wird als gleichbedeutend [37]) für den ersteren gesezt. "Ei-

---

36) Vergl. V. 2. 3. und das angef. theol. Journal S. 214. f.

37) Man kann meines Erachtens die Stelle nicht so erklären, daß der Apostel die Nichtbestrafung (das μη λογιζεσθαι την αμαρτιαν V. 8.) nur als Folge davon vorstelle, daß derjenige, der wirklich rechtschaffen ist, von Gott als ein solcher angesehen werde. In diesem Fall müßte es ohne

„nem Rechtschaffenheit zuschreiben, einen „als einen Rechtschaffenen beurtheilen und ansehen," heißt also: "einem die Sünde nicht zuschreiben," einen, der nicht rechtschaffen; sondern ein Sünder ist, nicht als Sünder beurtheilen, folglich auch nicht als solchen behandeln, d. h. ihn begnadigen, von der Strafe loßsprechen.

7) Endlich verdient auch noch eine andere Stelle (Tit. III. 5. 7.) bemerkt zu werden, in welcher diese Idee unverkennbar ist. Offenbar sind hier εργα τα ϵν δικαιοσυνη V. 5. ächte Tugendhandlungen, und doch wird von dem Apostel behauptet: "nicht um dieser willen, nicht, als ob wir solche (so, wie wir verpflichtet sind,) verrichtet hätten [38]), son-

---

Zweifel V. 7. 8. heissen: Μακαριοι οι δικαιωμενοι, oder οι; λογιζεται δικαιοσυνη· αυτοις γαρ — — — μη λογιζεται κυριος αμαρτιαν. Die wirklich gebrauchten Ausdrüke hingegen geben zu erkennen, daß der Apostel λογιζεσθαι δικαιοσυνην und μη λογιζεσθαι αμαρτιαν als gleichbedeutend angesehen habe.

38) Man kann nicht übersezen: "nicht um der tugendhaften „Werke willen, welche wir wirklich verrichtet ha„ben," sondern man muß übersezen: "nicht um der — — — „willen, welche wir etwa verrichtet hätten," so daß die Meinung diese ist: "wir haben die Tugendwerke, wel„che wir hätten ausüben sollen, nicht ausgeübt." Denn kaum vorher (V. 3.) hatte der Apostel mit klaren Worten gesagt: "wir sind zuvor unmoralische, lasterhafte Menschen, (α ποιησαμεν εργα τα εν δικαιοσυνη) gewesen."

dern aus Gnaden (κατ' ελεον, χαριτι) sieht uns Gott als rechtschaffene an (δικαιωθεντες V. 7.), und macht uns seelig (εσωσε V. 5.)." Nach dieser Stelle ist also die δικαιωσις nicht das Urtheil Gottes, daß derjenige, der wirklich ein δικαιος ist (εργα εν δικαιοσυνη εποιησεν) ein δικαιος sey, sondern das Urtheil, daß derjenige, welcher nicht wirklich ein δικαιος ist (εργα εν δικαιοσυνη ουκ εποιησε), als ein solcher angesehen werde. Denn wenn das erstere wäre, so würden ja die εργα τα εν δικαιοσυνη der Grund seyn, aus welchem diejenige, von welchen er spricht, für δικαιοι erklärt worden wären, so würden sie δικαιωθεντες εξ εργων seyn, wovon der Apostel das gerade Gegentheil behauptet. Denn nach seinen Begriffen ist δικαιωθηναι χαριτι, oder σωζεσθαι κατ' ελεον dem σωζεσθαι (δικαιωθηναι) εξ εργων εν δικαιοσυνη gerade entgegensezt; wer χαριτι δικαιουται, ist nicht δικαιωθεις εξ εργων (vergl. Röm. XI. 6.). — Und εξ εργων δικαιωθεντες konnten diejenige, von welchen er spricht, darum nicht seyn, weil sie die εργα τα εν δικαιοσυνη, welche Gott von ihnen fordern konnte, als lasterhafte Menschen (V. 3.) gar nicht aufweisen konnten. Da nun eben diese doch δικαιωθεντες χαριτι (V. 5.) wurden [39],

---

39) Man kann meines Erachtens weder das εσωσεν V. 5. noch das δικαιωθεντες V. 7. blos von der moralischen Besserung, oder davon verstehen, daß diejenige, von welchen die Rede ist, durchs Christenthum aus ihrem unmorali-

so muß die δικαιωσις darinn bestehen, daß Gott solche Menschen, welche nicht wirklich rechtschaffene sind, doch als solche ansieht, d. h. sie nicht als Sünder behandelt, sie begnadigt, und von der Strafe losspricht.

9.

Nach allem diesem kann ich mich nun, nach der sorgfältigsten Prüfung, die mir möglich ist, von der Richtigkeit der neuerdings vorgeschlagenen Erklärung

---

schen Zustande (V. 3.) befreit (σωθεντες), und zu tugendhaften Menschen gemacht (δικαιωθεντες) worden seyen. χαριτι ist (s. oben) soviel als ουκ εξ εργων; und zu welchem Zwek sollte nun der sich so ganz von selbst verstehende Saz da stehen: "nicht um unserer Moralität „willen (ουκ εξ εργων εν δικαιοσυνῃ) sind wir von der Im„moralität befreit, und zu moralischguten Menschen gemacht „worden"? Man muß demnach das σωτειν von der ganzen Glükseligkeit, zu welcher die Menschen vermittelst des Christenthums gelangen sollen, die künftige (ζωην αιωνιον V. 7.) ausdrüklich mit eingeschlossen, verstehen, und das δικαιωθεντες in der Bedeutung: "als δικαιους ansehen," nehmen. Nun kann aber der Sinn auch nicht dieser seyn: "Gott hat uns aus unserm unmoralischen Zustande befreit, „so daß wir nun, weil wir jezt wirklich rechtschaffene „(gebesserte) Menschen sind, von ihm als rechtschaffe„ne angesehen werden, und eben deßwegen (um „unserer wirklichen Rechtschaffenheit willen) der künftigen „Seeligkeit gewiß seyn können." Denn der wirklich rechtschaffene ist nicht δικαιωθεις χαριτι, wie oben Nr. 3. bemerkt worden ist.

der Paulinischen δικαιωσις nicht überzeugen, und sehe mich genöthigt, dabei zu bleiben, daß diese δικαιωσις von der **Begnadigung** des sündigen (nicht wirklich Rechtschaffenen) Menschen, und der **Loßsprechung** desselben von den **verdienten Strafen** zu verstehen sey. Nun ist aber αφεσις αμαρτιων einerley mit dieser δικαιωσις. Denn Röm. IV. 7. gebraucht der Apostel die Ausdrüke: ὧν αφεθησαν αι ανομιαι und ᾧ λογιζεται ο θεος δικαιοσυνην (d. h. ο δικαιουμενος V. 5. 6. 2.) ganz als gleichbedeutend, sezt den einen als identisch für den andern (vergl. oben §. 8. Nr. 6.). Und Apostelg. XIII. 38. 39. besteht die αφεσις αμαρτιων, nach eben dieses Apostels Erklärung, darinn, daß man als ein Rechtschaffener (Nicht-Sünder) von Gott angesehen (δικαιουται), und von denjenigen Strafen, von welchen man durchs Mosaische Gesez und die Opfer desselben nicht loßgesprochen werden konnte (vergl. Hebr. IX. 9. 14. 22. X. 1—4. 11.), loßgesprochen wird [40]). — Demnach **besteht die mit der** δικαιωσις **gleichbedeutende** αφεσις αμαρτιων **in der Erlassung der verdienten Strafen der Sünde.**

10.

"Aber vielleicht bezieht sich die Sündenvergebung

---

40) Vergl. die **Storr'sche** Dissert. de sensu vocis δικαιος §. XXIV. und **Mori** Dissertt. theol. et philol. Vol. 2. p. 74. not. 14.

„oder Strafenerlassung, welche das N. T. verheißt,
„blos auf diejenige Sünden, welche die damals zum
„Christenthum übertrettende Juden und Heiden während
„ihres vorchristlichen Zustandes begangen hatten, aber
„nicht auf die Sünden aller Menschen ohne Unter-
„schied, und nicht auf die Sünden solcher, die schon,
„Christen sind, und nach erlangter besserer Einsicht
„aufs neue wieder sündigen [41])“? — Es sey mir er-

41) S. Herrn D. Löffler's Abhandlungen über die kirchliche Genugthuungslehre (Züllichau. 1796.) S. 27. ff. 33. ff. 85. ff. 165. ff. und Herrn D. Schmid a. a. O. S. 307. ff. Herr Löffler nimmt übrigens, wie alle diejenigen, welche den Zwek der Strafen blos in die Besserung sezen, an, daß, wenn dieser Zwek erreicht, d. h. die Besserung erfolgt sey, die (willkührlichen) Strafen von selbst wirklich aufhören (S. 47. ff. 75. f.), und allen Menschen, nicht nur jenen Juden und Heiden, wenn sie sich bessern, die eben in dieser Strafenaufhebung bestehende (S. 165.) Sündenvergebung wirklich zu Theil werde. Nur scheint er zu behaupten, theils, daß die Beziehung dieser Sündenvergebung auf Jesu Tod (aber nicht die Lehre von der Sündenvergebung selbst) Akkommodation sey, theils, daß nur dann, wenn es mit der Besserung nicht erst bis ans Ende des Lebens anstehe, die Sündenvergebung möglich, hingegen bei später Besserung für solche Christen, die ihr ganzes Leben hindurch in Sünden gelebt haben, unmöglich sey. Herr Schmid hingegen nimmt an, daß Sündenvergebung in diesem Sinn überall unmöglich, folglich auch jenen Juden und Heiden die Strafen ihrer vorigen Sünden gar nicht wirklich erlassen worden seyen, Christen hingegen, welche der bessern Einsicht unerachtet sündigen, und erst am Ende des Lebens sich bes-

laubt, in Beziehung auf diese Einwendung folgendes zu bemerken.

a) Allerdings beziehen sich die Stellen in den Briefen der Apostel, welche von Sündenvergebung handeln, zunächst auf Neubekehrte aus Juden und Heiden; aus dem ganz natürlichen Grunde, weil die Briefe, in welchen sie enthalten sind, an solche gerichtet waren, und die Apostel, indem sie diese Briefe schrieben, es nur mit solchen, und nicht mit der ganzen Welt zu thun hatten. Aber eben deßwegen folgte, gesetzt auch es käme keine einige Stelle darinn vor, in welcher allen Menschen ohne Unterschied unter der Bedingung der Besserung Sündenvergebung angekündigt würde, daraus noch keineswegs, daß die Apostel den übrigen Menschen diese abgesprochen hätten. Aus dem Stillschweigen von einer Sache, über die man unter gewissen Umständen nicht gerade nothwendigen Anlaß hat, sich zu erklären, folgt noch nicht, daß man sie läugne.

b) Eben so wenig folgt aus den so ernstlichen Ermahnungen zu einem tugendhaften Wandel, und aus den Erklärungen, daß ein Christ nicht mehr der Sün-

sern, nicht nur keine Sündenvergebung in diesem Sinn, sondern (wenn ich seine Aeusserungen nicht — unabsichtlich — mißverstehe) überall keine Sündenvergebung mehr erlangen, d. h. von aller Glückseligkeit ausgeschlossen werden.

de dienen dürfe 2c. — der Saz: daß ein Christ, wenn er nach erlangter besserer Einsicht mit Verlassung des guten Princips wieder in Sünden gerathe, gesezt auch er besserte sich am Ende seines Lebens noch einmal, keine Sündenvergebung mehr zu hoffen habe. — Der Zwek der Apostel, Tugend zu befördern, erforderte es, wie Herr D. Paulus sehr richtig bemerkt [42], auf solche Fälle nicht zu sehr zuvorkommend zu beruhigen. Rükfall durch ernstliche Ermahnungen zu verhüten, war nöthiger, als zum Voraus darüber zu trösten. Aber aus dem Stillschweigen über diesen Fall folgt wieder nichts. Man müßte eine Stelle zeigen, in welcher dem rükfälligen Christen schlechterdings alle Hoffnung der Sündenvergebung benommen, und gesagt wäre, ein solcher könne entweder nie mehr die Bedingung derselben (die abermalige Besserung) erfüllen, oder wenn er sie auch erfülle, so nüze es doch nichts mehr, er werde schlechterdings nicht mehr begnadigt. Aber eine solche Stelle findet sich meines Wissens nicht [43].

---

42) Im N. theol. Journal. 1796. S. 62. 66.

43) Daß Marc. III. 29. nicht hieher gehöre, bedarf wohl keines Beweises. Ebr. VI. 4—6. hingegen spricht wirklich von diesem Fall; aber gerade diese Stelle ist gegen jene Behauptung. Denn sie spricht rükfälligen Christen nicht geradezu alle Hoffnung der Wiederbegnadigung ab, sondern erklärt es nur für äusserst schwer (ἀδύνατον, s. Herrn D. Storr bei dieser St.), daß solche Menschen je wieder

c) Der Saz: "nur den damals lebenden, neu„bekehrten Juden- und Heiden-Christen wird Ver„gebung angekündigt" — ist historisch unrichtig. Denn 2 Kor. V. 19. [44]), Joh. II. 2. [45]) (anderer Stellen nicht zu gedenken) wird sie auf alle Menschen ausge-

---

zum zweitenmal gebessert werden, und also die Bedingung der Sündenvergebung erfüllen, gibt also eben damit zu erkennen, oder läugnet es wenigstens nicht, daß, wenn sie wieder gebessert würden (welches doch nicht für absolut unmöglich angesehen werden kann), sie auch wieder Vergebung erlangen könnten. Auch 2 Petr. II. 20 — 22. spricht nicht schlechterdings alle Hoffnung ab, sondern sagt nur: "mit solchen rükfälligen Menschen sey es schlimmer, als vorher: es wäre in Rüksicht auf die Möglichkeit der Rükkehr zur Tugend besser (κρειττον), d. h. sie würden leichter zu bessern seyn, wenn sie nicht schon einmal bessere Erkenntnis gehabt, und eine Zeitlang befolgt hätten." Ein Saz, dessen Wahrheit unläugbar ist, aus dem aber die Unmöglichkeit der abermaligen Besserung und Sündenvergebung keineswegs folgt.

44) "Gott will der Welt ihre Sünden nicht zurechnen."

45) "Christus ist ιλασμος für die Sünden der ganzen Welt," welches zum wenigsten (vergl. oben §. 5.) soviel sagen muß: durch Christum oder seinen Tod ist der ganzen Welt die Versicherung gegeben worden, Gott wolle ihre Sünden (unter gewissen Bedingungen) nicht strafen. — Ich bemerke hier zugleich, daß in diesem, und dem ersten V. den Christen wegen zukünftiger Vergehungen, die sie etwa, ohne jedoch in entschlossenen Sündendienst zurükzufallen, begehen, aber sogleich wieder bereuen und verbessern würden, ausdrüklich Vergebung zugesichert werde, wie Herr D. Paulus (N. theol. Journal, 1796. S. 67. ff.) gegen Herrn D. Löffler gezeigt hat.

dehnt. Demnach müssen nach der Meinung der Apostel alle Menschen wenigstens **irgend einmal** zu dieser Vergebung gelangen können.

d) Man müßte also, vorausgesetzt, daß die Apostel diese Versicherungen ernstlich gemeint [46]), und

46) Nach Herrn D. Schmid ist eine **Aufhebung der Strafen** ganz unmöglich, und wird im N. T. nicht wirklich gelehrt, also auch den neubekehrten Juden und Heiden nicht wirklich versprochen. Da nun aber **Vergebung der Sünden** ihnen doch angekündigt wird, wie der Hr. Verf. selbst (S. 307. ff.) behauptet; so muß er annehmen, **entweder:** in den **Worten selbst**, mit welchen die Sündenvergebung angekündigt wird, nach dem **Sprachgebrauch** erklärt (nach dem sensu grammatico), liege zwar allerdings die Idee der **Strafenaufhebung**, dies sey aber (eben sowohl als die Vorstellung von dem Verhältnis **des Todes Jesu** zu dieser Sündenvergebung) nur in Rücksicht auf die damaligen Zeiten so gesagt, um Juden und Heiden zu beruhigen, sey nur lokale und temporelle Vorstellung, nicht wirkliche allgemeine Wahrheit, und nicht ernstlich von den Aposteln gemeint (vergl. S. 302. f. 307. f. 310. 311. f.); **oder** er muß annehmen, die Apostel haben selbst den Worten nach nicht einmal die Idee ausdrücken, und nicht einmal von den Neubekehrten so verstanden seyn wollen, als ob die **Strafen** ihrer vorigen Sünden **aufgehoben** wären, sondern unter der von ihnen angekündigten Sündenvergebung sey, **selbst dem Sprachgebrauch** nach (nach dem sensu grammatico), nicht Aufhebung der Strafen, sondern blos das zu verstehen, was die Vernunft nach richtigen Begriffen (S. 312. 197. ff.) sich unter Sündenvergebung denke. — Was den **lezteren** Fall betrifft, so berufe ich mich auf die ganze bisherige Abhandlung, in welcher ich das Gegentheil nach allgemein-

wenigstens nicht ausdrüklich (Nr. b.) die Möglichkeit der Besserung und Sündenvergebung noch am Ende des

---

anerkannten Gesezen der grammatischen Interpretation zu beweisen gesucht habe. Sind meine Beweise (wie ich vor der Hand überzeugt bin) richtig, d. h. ist unter der αφεσις αμαρτ. dem Sprachgebrauch nach Strafenerlassung zu verstehen; so mußten jene Neubekehrten, welchen αφεσις αμ. angekündigt wurde, glauben, die Strafen ihrer Sünden würden aufgehoben, und die Apostel (welche doch wollen mußten, daß man ihre Worte nach dem Sprachgebrauch verstehe), mußten wollen, daß sie dies glaubten. Wenn nun aber die Apostel selbst dies nicht glaubten, so lehrten sie wissentlich etwas falsches, liessen nicht blos stillschweigend eine schon vorhandene nach ihrer Ueberzeugung falsche Idee stehen, sondern erwekten absichtlich eine neue falsche Idee (— denn die Neubekehrten sollen ja wegen ihrer Sünden in Furcht gewesen seyn, und, nach Art der Unaufgeklärten, nicht nur keine Erlassung der Strafen, sondern völlige Ausschliessung von aller Glükseligkeit besorgt haben — S. 310. 304. vergl. S. 198. 200.), und zwar eine solche Idee, welche doch wohl in Rüksicht auf diese ersten Christen zur Beförderung der Tugend nicht nothwendiger gewesen wäre, als sie es in Rüksicht auf jezige Christen seyn soll (S. 207.), ja eben so gut, als bei diesen, auch bei jenen einem Mißbrauch ausgesezt war. Ob die Apostel, indem sie dies thaten, als ehrliche Männer handelten, ist leicht zu beurtheilen. Nicht einmal die Nothwendigkeit konnte sie entschuldigen. Was hätte sie dann hindern können, die (nach der Meinung des Hrn Verf.) einzig wahre, zugleich der Moralität zuträglichste, und zur Beruhigung völlig hinreichende Vorstellung von Sündenvergebung (S. 197. ff. 207. 211.), in welcher durchaus nichts ist, das nicht ganz populär gemacht werden könnte, auch diesen Neubekehrten vorzutragen? Warum sollten sie ihre Zuflucht zu

Lebens sowohl in Rücksicht auf rückfällige, als bisher noch gar nicht moralischgebesserte Christen, geläugnet haben, mit irgend einem aus der **Natur der Sache**, oder den **moralischen Eigenschaften Gottes** rc. hergenommenen Grunde beweisen, daß die nach der Lehre der Apostel im allgemeinen **allen Menschen** (Nr.

---

einer an sich unmoralischen, und für die Moralität wenigstens möglicher Weise nachtheiligen, wissentlichen Täuschung nehmen? — Das einige sey mir erlaubt noch zu bemerken, daß der Begriff von "Nichtbestrafung **unverschuldeter** (also gar nicht strafbarer) Vergehungen" (welchen der Hr Verf. S. 199. f. 312. auch zum Begriff der Sündenvergebung rechnet), mir (so richtig auch an sich in manchen Fällen die Bemerkung S. 200. Anm. ist), doch in dem Begriff des N. T. von αφεσις αμαρτιων gar nicht enthalten zu seyn scheint. Die Apostel, besonders Paulus, legen es vielmehr recht darauf an, den Neubekehrten die Strafbarkeit ihres vorigen Lebens eben da, wo sie von Sündenvergebung und unverdienter Begnadigung (δικαιωσις) reden, fühlbar zu machen (z. B. Röm. I — III. V. 8. 10. Eph. II. 1. ff. Kol. II. 13. Tit. III. 3. ff.), und erklären diejenige Sünden, wegen welcher sie ihnen Vergebung ankündigen, gar nicht für blos unverschuldete, der Zurechnung nicht fähige, Illegalitäten, wegen der sie sich vor dem unpartheyischen Richter nicht zu fürchten hätten. Ihr Zwek ist vielmehr: ινα παν στομα φραγη, και υποδικος γενηται πας ο κοσμος τω θεω (Röm. III. 19.). Wie hätten sie sonst auch die αφεσιν αμαρτιων und δικαιωσιν als etwas, das der Mensch nicht κατ' οφειλημα, sondern blos κατα χαριν erlange, vorstellen können? Das Nichtbestrafen unverschuldeter Vergehungen ist nicht Wirkung der χαρις, sondern Gerechtigkeit Gottes.

c.), und nahmentlich den neubekehrten angekündigte und mögliche Strafenerlassung am Ende des Lebens und in Beziehung auf lasterhafte Christen unmöglich sey. Die Untersuchung über diesen Punct ligt aber ausser dem Plan dieser Abhandlung, welche blos exegetisch seyn soll.

Anhang zur voranstehenden Abhandlung.

Der zweite Theil dieser Abhandlung war schon im vorigen Jahre, zugleich mit dem ersten, völlig so, wie er hier erscheint, ausgearbeitet, und für das dritte Stük des Magazins bestimmt, in welches er aber aus Mangel an Raum nicht mehr eingerükt werden konnte. Inzwischen ist eine Schrift erschienen, welche nicht nur auf den erstern Theil meines Versuchs ausdrükliche Rüksicht nimmt, sondern auch über den ganzen Gegenstand desselben eigene Untersuchungen enthält, die den achtungswürdigen und gelehrten Verfasser derselben auf ein dem meinigen entgegengesetztes Resultat geführt haben. Ich meine den zweiten Theil von Hrn M. C. F. Flatt's philosophisch-exegetischen Untersuchungen über die Lehre von der Versöhnung Gottes mit den Menschen (Stuttgardt.

1798. 8.). Es war mir Pflicht, diese Untersuchungen mit den meinigen — insoweit beide einerley Gegenstand haben — zu vergleichen, und ich bin mir bewußt, dies mit aller mir möglichen Aufmerksamkeit und Unpartheylichkeit gethan zu haben. Ich werde daher bei dem Hrn Verfasser wohl keiner Entschuldigung bedürfen, wenn ich die Gründe, aus welchen ich nach wiederholter Prüfung seinem Resultat nicht beitretten kann (insoweit sie nicht schon in der voranstehenden Abhandlung anticipirt sind), hier anhangsweise, mit derjenigen Achtung, die ich ihm in mehr als Einer Rücksicht schuldig bin, vorlege. Den Lesern des Magazins, welche meinen Versuch ihrer Aufmerksamkeit gewürdigt haben, glaube ich dies schuldig zu seyn.

A) Zuerst sey es mir erlaubt, über einige auf die mosaischen Opfer sich beziehende Bemerkungen etwas zu sagen. Der Hr Verf. nimmt meinen Saz: "daß diese Opfer den Zwek gehabt haben, den Sünder von der Aufhebung gewisser Strafen zu versichern," in Anspruch. Nach seiner Behauptung waren die Opfer 47) selbst bürgerlich-theokratische Strafen, und bezogen sich blos auf die Versicherung, daß der Schul-

47) Aus eben diesem Gesichtspunct betrachtet sie auch Schmid in der mir jezt erst zu Handen gekommenen commentat. in qua remissionis peccatorum notio biblica indagatur. Part. I. p. 9. sqq.

dige, seiner Verschuldung ungeachtet, noch ferner den Zutritt zum Heiligthum Jehovahs haben, und in der Verbindung mit dem theokratischen Staat, in welcher er vorher stund, bleiben sollte (S. 12. f. 103. ff.).

1) Was den lezteren Theil dieser Behauptung betrifft, so bin ich weit entfernt, ihr zu widersprechen; denn ich war selbst immer eben dieser Meinung. Eben die Ausschliessung vom Heiligthum, und von der Verbindung mit dem theokratischen Staat, welche nach der mosaischen Constitution Folge der Vergehungen gegen die Geseze war (S. 11. f.), ist es, was ich hauptsächlich unter der bürgerlichen, gesezlichen Strafe verstand, die nach meiner Behauptung (Mag. St. 3. S. 204. f. 210. f. 218. f. 223.) durch Opfer für aufgehoben erklärt wurde. Ich sehe nun freilich wohl, daß ich mich hierüber etwas bestimmter und deutlicher hätte ausdrüken sollen, und will also jezt noch folgendes beisezen. — Ich betrachtete nehmlich jene Ausschliessung von der Verbindung mit Jehovah und dem theokratischen Staat als bürgerliche Strafe, und kann mich auch jezt noch nicht überzeugen, daß sie nicht mit Recht als eine solche sollte angesehen werden können. Denn bürgerliche und theokratische (oder wenn man lieber will, kirchliche) Societät flossen nach der mosaischen Constitution so ineinander, daß Ausschliessung von dieser ohne Auflösung — wenigstens ohne partielle Auf-

lösung der bürgerlichen Bande in dem theokratischen Staat nicht möglich war, und auf die bürgerlichen Verhältnisse, und den äusseren, bürgerlichen Wohlstand schon darum den nachtheiligsten Einfluß haben mußte, weil (wie Hr Flatt selbst S. 11. f. 13. 104. bemerkt) der Genuß des lezteren von der (theokratischen) Verbindung mit Jehovah durch den Zutritt zum Heiligthum abhieng [48]). Jene Ausschliessung von der Verbindung mit Jehovah und dem theokratischen Staat, welche man sich durch Vergehungen gegen die

---

48) So lange also diese Verbindung fortdauerte (und von der Fortdauer dieser Verbindung gab nach S. 106. das jährliche Versöhnungs- und Reinigungsfest die allgemeine Versicherung); so hatte das Volk äussere, bürgerliche Glükseligkeit zu hoffen, und keine Nationalstrafen zu fürchten. Ich sehe daher nicht ein, inwiefern der Hr Verf. ebendaselbst behauptet: "jenes Versöhnungsfest habe nicht die Absicht gehabt, die Strafen, welche die Nation durch ihre Sünden verdient hatte, abzuwenden." Eine Versicherung von der Abwendung der Nationalstrafen mußte wenigstens, unter der obigen Voraussezung, dieses Fest enthalten, wofern nur sowohl dieses, als auch die übrigen gesezlichen Opfer beobachtet, und die gesezlichen, bürgerlichen Strafen vom Staat genau vollzogen wurden. Unter diesen Voraussezungen hatte der Staat das Gesez erfüllt, die Nation, als solche, war gehorsam, und die Bedingung, unter welcher der Nation Freiheit von Nationalstrafen, und Nationalglükseligkeit verheissen war (5 Mos. 28—30.), war erfüllt. Vergl. Hrn D. Storr's Erläuterung des Briefs an die Hebräer S. 445. Anmerk. und bei Hebr. 8, 9. die Anmerk. y).

Gesetze zuzog, war aber nun doch wohl Strafe, und (nach dem bisherigen) in Hinsicht auf die bürgerlich nachtheiligen Folgen, welche auf alle Fälle bei dem genauen Nexus zwischen Staat und Kirche unzertrennbar damit verbunden waren, zugleich bürgerliche Strafe. Indem nun die Opfer dem Schuldigen die Fortdauer jener Verbindung zusicherten, so sicherten sie ihm ja eben damit die Aufhebung der gesetzmäßigen Strafe, und zwar der bürgerlichen Strafe zu. Doch man nenne diese Ausschließung von der Verbindung mit Jehovah und dem theokratischen Staat, wie man will, bürgerliche, oder theokratische, oder (was vielleicht der richtigste Ausdruk wäre), bürgerlich-theokratische Strafe; so bleibt die Hauptsache, um die es mir eigentlich zu thun ist, immer dieselbe, daß nehmlich die Opfer, welche die Aufhebung jener Ausschließung zusicherten, eben damit schon in dieser Rüksicht Aufhebung einer Strafe zusicherten.

2) Allein ich glaube noch mehr behaupten zu können. In gewissen Fällen war es zugleich recht eigentlich gänzliche Ausschließung — nicht nur vom theokratischen Staat, sondern — vom Staat überhaupt, oder gänzlicher Verlust der bürgerlichen Existenz durch den Tod, also ganz eigentlich bürgerliche Strafe, deren Aufhebung durch Opfer und Reinigungen versichert wurde. Dies scheint mir aus 3 Mos.

15, 31. und 4 Mos. 19, 13. 20. völlig gewiß zu seyn. In der ersteren Stelle wird levitische Verunreinigung überhaupt für etwas erklärt, das, wenn der unreine sich nicht absondere, und die vorgeschriebene Reinigungen und Opfer beobachte, den Tod — also Verlust der Existenz in der Gesellschaft überhaupt — nach sich ziehe, und zwar nicht, weil er durch Unterlassung der gesezlichen Reinigungsopfer sich eines todeswürdigen Ungehorsams gegen Jehovah schuldig gemacht hätte, sondern ausdrüklich aus dem Grunde, weil er "Jehovahs Wohnung verunreinige," zum offenbaren Beweis, daß der unreine als ein solcher betrachtet wurde, der, nach den Gesezen des theokratischen Staats, als solcher im Staat überhaupt nicht geduldet werden könne, sondern durch den Tod davon ausgeschlossen werden müsse, wenn nicht durch Reinigung und Opfer ihm die Fortdauer dieser — also nicht blos der theokratischen, sondern auch der — bürgerlichen Verbindung, folglich die Aufhebung auch der bürgerlichen Folge (Strafe) seiner Unreinigkeit zugesichert werde. Eben dies folgt aus der andern Stelle, welche ganz auf die nehmliche Art, und aus demselben Grunde (weil "die Wohnung Jehovahs verunreinigt werde"), eine nicht aufgehobene levitische Verunreinigung für etwas erklärt, das die "Ausrottung aus der Gesellschaft (קהל)" oder den Verlust

der gesellschaftlichen Existenz überhaupt, also ohne Zweifel (vergl. die erstere Stelle) die Ausstossung aus derselben durch den Tod, nach sich ziehen müsse. Es wird wohl nicht zu läugnen seyn, daß dies nicht blos theokratisch-sondern auch bürgerlich-nachtheilige Folge, oder Strafe (im Sinn des mosaischen Rechts) war, und also Reinigung und Opfer, insofern sie von der Aufhebung dieser Folge versicherten, als Zusicherungen der Aufhebung einer bürgerlichen Strafe anzusehen sind [49]). Ja aus der Stelle 4 Mos. 15, 22—31. (auf welche ich mich Magaz. St. 3. S. 221. f. berufen habe) scheint mir zu folgen, daß nicht nur levitische Verunreinigungen, sondern überhaupt alle Uebertretungen des Cerimonialgesetzes [50]) als etwas angesehen wurden, das nicht blos Ausschliessung vom Heiligthum, und der theokratischen Verbindung mit Jehovah, sondern auch "Verlust der Existenz in der gesellschaftlichen Verbindung, oder im Staat überhaupt" (das הכרת מקרב־העם) also eine eigentlich bürgerliche Strafe nach sich zog, deren Aufhebung in dem Fall, wo die Uebertrettung aus Irrthum geschah, durch Opfer zugesichert wurde, da sie hingegen in dem Fall einer frevelhaften Ueber-

49) Vergl. Magaz. St. 3. S. 210. f. Anmerk. 19.

50) s. Michaelis mosaisches Recht. Th. V. §. 249.

trettung (wenn man gleichsam rebellischer Weise sich gegen das Gesetz auflehnte), ohne Gnade vollzogen werden mußte.

3) Doch in einigen Fällen waren es auch eigentlich bürgerliche Vergehungen, und die eigentlich bürgerliche Strafen dieser Vergehungen, welche durch Opfer insofern wenigstens für aufgehoben erklärt wurden, als nicht die sonst im Gesetz verordnete, sondern nur eine geringere bürgerliche Strafe vollzogen wurde, wenn das Opfer hinzukam. Wenn nehmlich jemand fremdes Eigenthum überhaupt, oder besonders etwas zum Heiligthum gehöriges (z. B. den Zehenten), unterschlagen, oder auch eigentlich gestohlen hätte, so durfte er (3 Mos. 5, 15. f. 20. ff.), wenn er ein Opfer darbrachte, ausser der Erstattung des Entwendeten oder Unterschlagenen nur den fünften Theil darüber noch als bürgerliche Strafe geben. Nun war sonst auf Diebstahl wenigstens doppelte Wiedererstattung als Strafe gesetzt [51]; die gewöhnliche, durchs Gesetz verordnete bürgerliche Strafe fiel also beim Opfer weg, wenn schon der Opfernde nicht ganz ungestraft blieb [52].

51) s. Michaelis a. a. O. Th. VI. S. 282. ff.

52) Ausser diesen Fällen rechnet Michaelis a. a. O. Th. V. S. 244. 256. 264. auch noch diejenige Fälle hieher, in welchen unter der Bedingung eines Opfers der Meineid (3 Mos. 5, 1. 4. 22. ff.), und der Ehebruch mit einer Nichtfreyen

4) Was nun weiter die Behauptung des Hrn Verf. betrifft: "daß die Opfer selbst bürgerlich-theokratische Strafen gewesen seyen" (S. 12. 103. f.); so kann ich auch diese zugeben, ohne daß dadurch mein Saz in der Hauptsache umgestossen wird. Sie konnten ja demungeachtet Versicherungen von der Aufhebung der eigentlichen, durch die Constitution auf das Vergehen gesezten grösseren Strafe seyn; sie waren sodann das geringere Uebel, durch dessen Uebernahme die Aufhebung des ungleich grösseren Uebels, der Ausschliessung von der theokratischen Verbindung mit Jehovah, zugesichert wurde.

(K. 19, 20. ff.) vergeben wurde, und ich bin ihm in Ansehung des ersteren Falls in der Abhandlung Magaz. St. 3. S. 223. selbst gefolgt. Ich finde aber nun, daß dieser Fall so wenig als der leztere mit hinlänglichem Grunde hiehergerechnet werden kann. Denn was den ersteren betrifft, so läßt sichs wenigstens nicht erweisen, daß die 2 Mos. 20, 7. auf den Meineid gesezte unbestimmte Strafe im Fall eines Opfers nicht vollzogen wurde. Und was den Fall des Ehbruchs mit einer Nichtfreyen betrifft, so wird 3 Mos. 19. ausdrüklich als Grund, warum die sonst auf den Ehbruch gesezte Strafe des Todes hier nicht gelten solle, nicht das Opfer, sondern der Umstand, daß die Mitschuldige nicht frey sey, angegeben. Hier also war der Tod nicht einmal die eigentliche gesezliche Strafe, sondern Schläge waren es, und diese wurden wirklich exequirt. In beiden Fällen also kann man die durch das Opfer zugesicherte Vergebung ganz wohl von der allgemeinen, für jede Vergehung geltenden, bürgerlich-theokratischen Strafe der Ausschliessung von der Verbindung mit Jehovah (von welcher oben Nr. 1, die Rede war) verstehen.

5) Den Beweis, den ich (Magaz. St. 3. S. 211. Anmerk.) aus 1 Sam. 3, 14. vergl. K. 2, 30—34. für meine Behauptung geführt hatte, hält Hr Flatt (S. 105. Anmerk.) aus dem Grunde nicht für gültig, weil der K. 2, 30. ff. den Söhnen Eli's gedrohte Tod sie von aller Verbindung mit dem Staat, und folglich von der theokratischen Verbindung mit Jehovah, in welcher sie als Mitglieder des israelitischen Staats stunden, abgeschnitten habe, und man also K. 3, 14. so übersezen könne: "kein Opfer soll die priesterliche »Verbindung je wieder herstellen, in welcher die Fa»milie Eli's bisher mit mir stund, aber bald nicht mehr »stehen wird" (vergl. K. 2, 35. 36.). — Demnach wäre (wenn ich des Hrn Verf. Meinung richtig gefaßt habe) die Gedankenfolge diese: "Die gedrohte Todes»strafe wird gewiß eintreffen (V. 12. f.); daher »schwöre ich (V. 14.), Eli's Familie soll durch »kein Opfer von der Fortdauer der durch ihre Misse»that zerrissenen Verbindung mit mir mehr versichert »werden können"; so daß V. 14. nicht gesagt wäre: "kein Opfer soll die Versicherung geben, daß die ge»drohte Todesstrafe wieder aufgehoben »werde"; sondern der Sinn dieser wäre: "weil die »Familie Eli's (laut meiner Drohung K. 2.) mit dem »Tode bestraft werden wird (K. 3, 12. f.), so bleibt »sie auch (das schwöre ich!) von der priesterlichen

„Verbindung mit mir auf immer ausgeschlossen," und also das, was V. 14. gesagt ist, nur als eine aus dem V. 12. gesagten sich von selbst ergebende Folge anzusehen wäre. — Bei dieser Erklärung finde ich nun zwar die Schwürigkeit, daß nach derselben Jehovah V. 14. feierlich, mit einem Schwur betheuren würde, was sich von selbst verstand, was, als nothwendige Folge der V. 12. angekündigten unfehlbaren Vollziehung der vorher gedrohten Todesstrafe, wenigstens keiner eidlichen Versicherung bedurfte, welche viel eher bei V. 12. zu erwarten gewesen wäre. Jedoch gesezt auch, diese Erklärung wäre die richtigere, so wird meine Vorstellungsart, wie mich dünkt, auch dadurch nicht umgestossen. Denn die Trennung der Verbindung mit Jehovah wird doch unter jener Voraussezung, nach dem Zusammenhang, auch als Strafe angesehen; wenn also Opfer die Aufhebung dieser Trennung (die Fortdauer jener Verbindung) zusicherten, so war es ja Aufhebung einer Strafe, was sie zusicherten. Und daran habe ich auf alle Fälle genug. Welche Strafen, und ob alle, oder nur einige Strafen durch Opfer für aufgehoben erklärt wurden? Dies ist eine für meinen Zwek unwesentliche Frage; da ich nicht behaupte, und nie behauptet habe, daß Sündenvergebung überhaupt, oder die durch Opfer zugesicherte Sündenvergebung insbesondere gerade von gänzlicher

Strafloßigkeit in jeder Rüksicht, sondern nur — daß sie von Nichtbestrafung in der durch den jedesmaligen Zusammenhang bestimmten Rüksicht, d. h. von Nichtvollziehung der in einem gewissen Fall gedrohten, oder gesezlich für ein gewisses Vergehen bestimmten und verdienten Strafe, von welcher in einem gewissen Fall die Rede ist, zu verstehen sey.

6) Noch eine philologische Bemerkung, die aber doch zur Sache gehört. Hr Flatt zweifelt (S. 101. Anmerk.), ob man in den Mosaischen Opfergesezen die ursprüngliche Bedeutung von כפר (zudeken, für zugedekt erklären) beibehalten, und einzelne Ausdrüke dieser Bedeutung gemäß übersezen dürfe (wie ich es in der obigen Abhandlung gethan habe). Wenigstens (sagt er) könne man z. B. den Ausdruk: כפר באיל (3 Mos. 5, 16.) nicht wohl übersezen: "mit einem Widder zudeken," oder: "für zugedekt erklären." — Mir scheint es, man könne solche Ausdrüke gar nicht anders, als mit bestimmter Rüksicht auf die ursprüngliche Bedeutung des Zudekens, übersezen, und dies allein führe auf die richtige Erklärung der Opfercerimonien, von welchen diese Ausdrüke gebraucht werden. Der Ausdruk "versöhnen" wenigstens korrespondirt soviel ich einsehen kann, dem hebr. כפר — die Sache in grammatischer Hinsicht betrachtet — gar nicht. Ver-

söhnen heißt, einen besänftigen, machen, daß sein Zorn aufhört, die Freundschaft oder Gnade desselben wiederherstellen, und kann (wenn man genau sprechen will) nur von dem, dessen Gnade wieder hergestellt werden soll, nicht von dem, der die Gnade des andern wieder erlangt, gebraucht werden. Durch Opfer also wird (genau zu reden) nicht der Mensch, sondern Gott versöhnt. Aber die hebräische Sprache sagt (so viel ich weiß) nie: כפר על־יהוה sondern immer: כפר על־איש oder על־חטא, und dies kann dann, wenn man übersezen will, meines Erachtens nicht anders übersezt werden, als: "erklären, die Sünde des Menschen sey vor Jehovah zugedekt," oder, wenn man weniger buchstäblich übersezen will: "sie werde von Jehovah nicht mehr bemerkt." Dies drükt dann freilich dem Sinne nach in Rüksicht auf den Erfolg das nehmliche aus, was, mit einem anderen Bild, die Redensart: "Jehovah sey versöhnt, d. h. nicht mehr ungnädig," ausdrükt; aber Uebersezung der erstern Redensart nach der grammatischen Bedeutung ist die zweite nicht; der Begriff des Besänftigens und Versöhnens liegt in dem Ausdruk כפר gar nicht; nicht von diesem, sondern von dem Bilde des Zudekens gehen die Opferbegriffe der Mosaischen Religion aus; sie müssen also auch (wie mich dünkt) mit bestimmter Rüksicht auf dieses Bild, an das sie sich anschliessen,

entwikelt [53]), und die darauf sich beziehenden Ausdrüke nach dieser Ansicht erklärt und übersezt werden. Ich sehe auch keine Schwürigkeit dabei, den von dem Hrn Verf. angeführten Ausdruk zu übersezen: „durch einen Widder (vermittelst der Darbringung eines Widders, als einer symbolischen Handlung) die Sünde des Opfernden für zugedekt erklären“ (vgl. Magaz. St. 3. S. 207. ff.). — Was endlich die Einwendung betrifft, welche der Hr Verf. ebendaselbst meiner Uebersezung des כפר in dem Ausdruk כפר עליו מחטאתו (Magaz. a. a. O. S. 206. f. Anmerk. 16.) entgegenstellt; so sehe ich zwar nicht ein, inwiefern das Suffixum des Pronomens im lezten Wort ein Hinderniß seyn sollte, das Präfixum desselben Worts in einer sonst ganz erweislichen Bedeutung zu nehmen: ich will aber darüber nicht streiten, und nehme die von Hrn Fl. gegebene Uebersezung („in Rüksicht auf seine Sünde“), welche im Sinne selbst nichts verändert, eben so gerne an.

B) Ueber die im N. T. angekündigte ἄφεσις ἁμαρτιῶν und δικαίωσις.

Nach den Untersuchungen des Hrn Verfassers besteht diese darinn, daß Gott dem Sünder, der sich bessert, seine Liebe und Gnade nicht ganz entzieht, ihm,

---

53) Vgl. Neues theolog. Journal Jahrg. 1797. S. 100. Viertes Stück.

wenn er gleich die wirklich verdienten Strafen seiner Vergehungen büßen muß, dennoch theils solche Wohlthaten, welche überall nicht vom Verdienst, sondern von der freien Güte Gottes abhangen, theils die seiner gebesserten Gesinnung proportionirte Belohnungen ertheilt, ihn also von der Strafe der gänzlichen Unseligkeit befreit, oder (nach der Sprache des N. T.) unter das Volk Gottes, zum Bürger des künftigen Meßiasreichs aufnimmt. — Dies ist das allgemeine Resultat der ganzen Untersuchung. Es kommt dabei hauptsächlich auf folgende Puncte, welche in dieser Schrift weiter ausgeführt werden, an.

1) Philologisch betrachtet können die Ausdrüke: αφιεναι, μη λογιζεσθαι αμαρτιας, δικαιουν so verstanden werden (S. 4. ff. 21. ff. 129. ff. 41. f. Anmerk.).

2) Die Belehrungen des N. T. hierüber sind zunächst an solche Leser gerichtet, welche vor ihrem Uebertritt zum Christenthum gröstentheils lasterhafte Menschen waren. In Rüksicht auf ihr vorhergegangenes Leben war also die Strafe der völligen Entziehung der Gnade Gottes, und des Verlusts aller Seeligkeit eine von diesen Menschen wirklich verdiente Strafe, welche unter der an sich möglichen Voraussetzung, daß das allgemeine Weltgericht vor ihrer Bekehrung erfolgt wäre, wirklich sie getroffen hätte, also eine nicht blos eingebildete Strafe gewesen wäre. In dieser Hinsicht

auf ihr voriges Leben war also die Befreiung von gänzlicher Unseligkeit eine unverdiente Wohlthat (Th. 1. S. 229. 231. Th. 2. S. 125. 136. ff. 162. f. Anmerk. 165. Anmerk. 225. f. 233. f.).

3) Hingegen war jene Strafe in einer andern Rücksicht allerdings nur eingebildete Strafe. Denn theils kann auch der strafwürdige Sünder nie von allen Wohlthaten der freien, unverdienten Güte Gottes ausgeschlossen werden, und insofern nie mit Grund gänzliche Unseligkeit fürchten; theils wird die Strafe der gänzlichen Unseligkeit, welche der Sünder in Rücksicht auf sein bisheriges Leben verdient hatte, durch die Besserung nothwendig von selbst aufgehoben, und ihre Entfernung hängt also insofern von ihm selbst ab. Allein den neubekehrten Christen konnte dies nicht begreiflich gemacht werden. Diese Menschen dachten sich (zufolge eines aus dem Judenthum mitgebrachten Vorurtheils) nur ein doppeltes Verhältniß des Menschen zu Gott, nach welchem er entweder ein Gegenstand der Güte Gottes, oder ein Gegenstand seiner Ungnade wäre. Im ersten Fall hatte er nach ihrer Vorstellungsart lauter Gutes von Gott zu erwarten; er war ein Liebling der Gottheit, ein Mitglied des neuen Volks Gottes, und folglich zum Bürger des Messias-Reichs bestimmt. Im zweiten Fall stand ihm alles Unglück bevor; er war vom Volk Gottes, und dem meßianischen Reich, und

eben damit von aller Glükseligkeit völlig ausgeschlossen. Bei ihrer Bekehrung nun, da die Idee der Strafwürdigkeit zu stark auf sie wirkte, und jede heitere Aussicht verdrängte, sezten sie sich in den zweiten Fall. Sie bildeten sich ein, auch wenn sie sich bessern wollten, überall von aller Glükseligkeit ausgeschlossen zu bleiben. Benommen konnte ihnen dies Vorurtheil nicht werden: Menschen von einer so eingeschränkten Vorstellungskraft konnte man keine beruhigende und überzeugende Belehrung von der Wahrheit geben, daß der Sünder zugleich ein Gegenstand der Gnade und der Strafgerechtigkeit Gottes sey, ohne ihnen die eine oder die andere dieser göttlichen Eigenschaften zum Nachtheil ihrer Moralität aus dem Auge zu rüken. Paulus läßt also dieses Vorurtheil stehen, ohne zu bestimmen, ob die Strafe der gänzlichen Ungnade Gottes eine mit Grund von ihnen gefürchtete, oder nur eingebildete Strafe sey; und drükt sich unbestimmt so aus: "Gott will euch von der (nach eurer Meinung verdienten) Strafe seiner gänzlichen Ungnade befreien." Diese Befreiung war dann unter jener (falschen) Voraussezung unverdiente Wohlthat (Th. 1. §. 49. Th. 2. S. 8—20. 130.).

4) Ueberdies hatten es die Apostel mit Menschen zu thun, welche sich stets versucht fühlten, die Ansprüche auf die Güte Gottes und die künftige Glükseligkeit

auf ein **eingebildetes Verdienst** zu gründen, und die Meinung hatten, daß der Genuß aller Woltha-ten, welche Gott den Christen ertheilt, und die Hoff-nung der künftigen Glükseligkeit ganz allein vom Be-wußtseyn des Gehorsams gegen das Gesez abhänge. Auch unter dieser Voraussezung erscheint die Argumentation Pauli im Brief an die Römer, und der Gebrauch des δικαιοω als Argumentation κατ' ανθρωπον. Aus diesem Gesichtspunct betrachtet war nehmlich das Gegentheil von seinen Wolthaten offenbar verdiente Strafe, und mithin die Ertheilung seiner Wolthaten Befreiung von verdienten Strafen (δικαιωσις). Unter dieser Voraussezung konnten also auch solche Uebel, welche die Strafgerechtigkeit Gottes nie fordert, als **verdiente** Strafen vorgestellt werden, um den Menschen, welche jene falsche Voraussezung annahmen, begreiflich zu machen, wie unglüklich der Mensch wäre, wenn es gar keine unverdiente Wolthaten, keine Wirkungen der freien Güte Gottes gäbe. (Th. 1. S. 231. f. Th. 2. S. 130. 162. f. Anmerk.)

Es sey mir nun erlaubt, über einen jeden dieser Puncte (in welchen ich das Wesentliche dessen, was in der Schrift des Hrn. Verf. auf den Gegenstand meiner Untersuchung Beziehung hat, zusammenzufassen versucht habe) einiges zu bemerken. Was

1) den ersten derselben betrift; so gibt der Hr.

Verf. (S. 3. f. 21. Anmerk.) selbst zu, daß die Bedeutung der **Strafenaufhebung** allerdings eine philologisch-erweisliche Bedeutung des Ausdruks αφεσις αμαρτιων, und ähnlicher Ausdrüke sey; aber er glaubt, a) daß man auch, ohne den Gesezen der Sprache Gewalt anzuthun, bei diesem Ausdruk auf alle Fälle eine Metonymie der Wirkung für die Ursache annehmen, und darunter überhaupt die Gnade Gottes gegen den sich bessernden Sünder verstehen könne. — Demnach wäre die Genealogie der Bedeutung diese: α) zuerst würde durch einen Tropus **Sünde wegnehmen**, oder **weggehen lassen**, (denn dies heißt buchstäblich נשא עון, αφιεναι αμαρτιας) soviel heissen als **Strafen aufheben**: β) sodann würde durch einen neuen Tropus (weil Aufhebung der Strafe Folge der Gnade ist) die **strafenaufhebende Gnade** dadurch bezeichnet; und endlich γ) der Begriff dieser Gnade erweitert auf Gnade **überhaupt**, oder vielmehr übergetragen auf Gnade in **ganz anderer Rüksicht**, auf eine solche Gnade, welche die Strafen nicht aufhöbe, also gerade in der Rüksicht, welche der Grund ist, warum αφεσις αμαρτ. Gnade bezeichnen kann, nicht Statt fände. Ich will nun zwar die absolute Möglichkeit einer solchen — wenigstens sehr ungewöhnlichen Art von Tropen, (bei welcher durch einen dritten Tropus das gerade Gegentheil von dem, was die ursprüng-

liche Bedeutung sagt, bezeichnet werden soll,) nicht läugnen. Aber ob die blosse etymologische Möglichkeit (denn ein historischer Beweis aus dem Sprachgebrauch für die Wirklichkeit fehlt) hinlänglich sey, diese leztere Bedeutung anzunehmen, daran möchte ich doch zweifeln. In andern Fällen wenigstens erlaubt dies die Hermeneutik nicht [54]), wenn es nicht Nothfall ist. Und Nothfall ist es hier, (wofern etwa nicht andere, aus dem Zusammenhang 2c. hergenommene Gründe, wovon nachher die Rede seyn wird, es nothwendig machen,) wenigstens in philologischer Hinsicht nicht, da eine Bedeutung — die der Strafenaufhebung — vorhanden ist, welche nicht blos philologisch möglich, sondern aus dem Sprachgebrauch als wirklich erweislich ist. [55])

b) Die Vergleichung der ἀφεσις ἁμαρτ., und des ν λογιζεσθαι τας ἁμαρτ., insofern es von Gott prädicirt wird, mit dem, was von Menschen, die ihren Feinden vergeben sollen, gefordert wird, (worauf sich Hr Flatt S. 21. ff. 141. Anmerk. vergl. Th. 1. S. 26. f.

---

54) Vergl. Herrn D. Storr's Obss. ad Analog. et Syntax. ebr. §. XII.

55) In einem sehr ähnlichen Fall, in Beziehung auf das Wort δικαιοσυνη, fordert der Hr Verf. (S. 128.) selbst, daß es aus irgend einer Stelle (also aus dem Sprachgebrauch) erweislich seyn müsse, wenn man annehmen wolle, daß der Grund der Metonymie bei dem Gebrauch des Worts in irgend einem Fall verloren gehe.

Anmerk. beruft,) scheint mir, wenn man sie auch ganz streng nehmen wollte, weiter nichts zu beweisen, als daß die göttliche αφεσις αμαρτ. nicht gerade gänzliche Aufhebung aller üblen Folgen der Sünde in jeder Rüksicht in sich schließe; ein Begriff von αφεσις αμαρτ., den ich selbst wenigstens nicht behaupte. Aber Nichtbestrafung, soweit ich sie in jenen Ausdrüken finde, scheint mir gerade aus dieser Vergleichung zu folgen. Denn das schließt wenigstens die Pflicht, unsern Beleidigern zu vergeben, immer in sich, daß wir nicht aus Rache, nicht um Beleidigungen zu ahnden, oder zu bestrafen, nicht um das Böse zu vergelten, (welches uns nicht zukommt, vergl. Röm. 12, 19.) ihnen etwas unangenehmes erweisen, also wenigstens die üble Folgen ihrer Beleidigungen, welche und insofern sie dieselbe als Strafe verdient hätten, sie nicht empfinden lassen, und auch die unangenehmen Maasregeln, die wir aus pflichtmäßiger Sorge für unsre Sicherheit gegen sie nehmen müssen, wenigstens nicht in der Absicht, um sie zu strafen, gebrauchen. Demnach würde dann, wenn man die Vergleichung ganz streng nehmen wollte, sogar gänzliche Erlaßung aller Strafen, als solcher, in dem Begriff der göttlichen αφεσις enthalten seyn; allein ich will dies nicht einmal daraus folgern, da ich allerdings nicht glaube, daß man befugt sey, die Vergleichung soweit auszudehnen. —

In Beziehung auf den Ausdruk: μη λογιζεσθαι αμαρτ. bemerke ich nur noch, daß, wenn λογιζεσθαι αμαρτ. nach der eignen Behauptung des Hrn Verf. (Th. 2. S. 140. Anmerk.) immer zugleich den Begriff in sich schließt: daß man die Absicht habe, eine Sünde zu strafen, oder ein erlittenes Unrecht zu rächen, der verneinende Ausdruk nothwendig das Nichthaben dieser Absicht, also das Nicht-strafen-wollen, wenigstens in gewisser Rüksicht in sich schliesse. "Einem sein Unrecht nicht gedenken" heißt auch wirklich (vergl. S. 141. Anmerk.) nach dem gemeinen Sprachgebrauch immer wenigstens das: "sich in Rüksicht auf die Strafe, die der Beleidiger rechtlicherweise wegen seines Unrechts verdient hätte, so gegen ihn betragen, als ob er uns dieses Unrecht nicht zugefügt hätte." Der Begriff des "Nichtbehandelns nach strengem Recht" — des "μη αποδιδοναι κατα τα εργα" — des "Nichtvollziehens der verdienten Strafe" ligt (meines Erachtens) in diesen und ähnlichen Ausdrüken in allen Sprachen unverkennbar. Und mehr als dies will ich auch in der αφεσις des N. T., insofern sie dem höchsten moralischen Richter zugeschrieben wird, nicht finden.

c) Daß der Ausdruk: θεος δικαιοι τον ανθρωπον an sich, philologisch betrachtet heissen könne: "Gott behandelt den Menschen in einer gewissen Rüksicht als δικαιον; er entzieht ihm seine Liebe und Gnade nicht

gänzlich; ertheilt ihm Freiheit von gänzlicher Unseligkeit" (S. 129.) will ich nicht bestreiten. Allein ich glaube behaupten zu müssen — und damit gehe ich zum

2) zweiten Punct über — daß von der δικαιωσις, αφεσις αμαρτ. solche Dinge prädicirt werden, welche diese Erklärung nicht erlauben; daß der Zusammenhang, in welchem die hiehergehörigen Belehrungen, besonders im Brief an die Römer, vorgetragen werden — vorausgesezt, daß Paulus nicht offenbar falsche Säze behaupten soll — nothwendig auf eine andere Erklärung führe. Die δικαιωσις und αφεσις αμαρτ. ist nehmlich nach der ausdrüklichsten Versicherung des N. T. etwas in jeder Rüksicht unverdientes; dies wäre sie aber nicht, wenn sie blos das wäre, was der Hr. Verf. will.

Es sey mir erlaubt, diese Bemerkung, von welcher ich schon in der obigen Abhandlung in anderer Beziehung Gebrauch gemacht habe, nun in bestimmter Hinsicht auf die Behauptungen des Hrn. Fl. etwas weiter zu entwikeln, und zu bestätigen.

a) Insofern der Saz, welchen der Hr. Verf. als das Wesentliche der Lehre von der δικαιωσις ansieht, der Saz: "Gott will euch Christen, die ihr blos „in Rüksicht auf eure bisheriges lasterhaftes Leben den „gänzlichen Verlust aller Wolthaten verdient hättet, „diese Wolthaten aus Gnaden unter der Be-

dingung der Besserung **nicht ganz entziehen**" (δικαιωθε ουκ εξ εργων, αλλα δωρεαν, χαριτι), blos auf diejenige Wolthaten bezogen wird, welche überall nicht in Rüksicht auf Verdienst, überall nicht als Belohnung, sondern überall nur aus freier Güte Gottes ertheilt werden; so ist dieser Saz freilich an sich kein falscher Saz. Zu diesen Wolthaten gehörte nun — ausser dem, was allgemeine, auf äusserliche und irdische Glükseligkeit sich beziehende Wolthat der Vorsehung ist — hauptsächlich Beförderung der Moralität durch Ertheilung der Hülfsmittel dazu, besonders der christlichen Religion, oder Aufnahme zum Volk Gottes in dieser eingeschränkten Rüksicht, wobei von der **künftigen** mit der christlichen Besserung zusammenhängenden **Glükseligkeit**, als solcher, abstrahirt würde (vgl. Th. 1. §. 6. §. 43. Th. 2. S. 23. Anmerk. S. 230.). Unverdient wären nun freilich **diese** Wolthaten auch in Rüksicht auf jene Christen, welche die Briefe der Apostel vor sich haben, gewesen, weil sie **überall** unverdient sind, und **überall** nicht in Hinsicht auf Verdienst ertheilt werden. Aber eben deßwegen konnte dann auch (meines Erachtens) die Erlangung **dieser** Wolthaten nicht von der Besserung abhängig gemacht, es konnte in Rüksicht auf **diese** nicht gesagt werden, (was der Apostel Paulus nach Th. 1. S. 228. Th. 2. S. 23. f. Anmerk. 230. gesagt haben

soll), daß sie unter der Bedingung der Besserung dem Sünder nicht entzogen werden; denn auch dem ungebesserten und strafwürdig-bleibenden Sünder werden ja diese Woltbaten nie ganz entzogen (vgl. Th. 1. S. 230. 232.), und einen Theil dieser Woltbaten, die Aufnahme zum Volk Gottes, (insofern darunter blos Mittheilung der christlichen Religion verstanden ist), hatten sie ja offenbar vor ihrer Besserung erhalten. Ich will auch nicht weiter fragen: ob man nach dem ganzen Zusammenhang annehmen könne, Paulus wolle in der ausführlichen Abhandlung Röm. 2—5. blos den sich gar zu sehr von selbst verstehenden Saz ausführen: "ihr habt es durch euer voriges Leben, "welches ganz lasterhaft war, nicht verdient, daß Gott "euch das Christenthum, als ein Mittel, von eurer La"sterhaftigkeit frei zu werden, mittheilt?" 56) Denn der Hr. Verf. findet ja selbst in der δικαιωσις nicht blos dies, und überhaupt nicht blos die Ertheilung solcher 57) Woltbaten, welche überall ganz unabhängig von Moralität nur aus freier Güte Gottes ertheilt

56) Vergl. oben in meiner Abhandlung §. 8. Nr. 5.

57) Es kann auch wirklich bei einer nur allgemeinen Ansicht des Briefs an die Römer wohl nicht geläugnet werden, daß unter der durch die δικαιωσις versicherten ζωη, ειρηνη, χαρις θεȣ, δοξα θεȣ eben so wenig die Ertheilung blos solcher Wolthaten, als unter θανατος, οργη θεȣ, κατακριμα der Verlust derselben zu verstehen ist.

werden, sondern er rechnet die künftige Glükseligkeit im Reich des Meßias, welche der gebesserte Sünder hoffen darf, also diejenige Glükseligkeit, welche ihm in Hinsicht auf seine gebesserte Gesinnung, folglich als Belohnung und zwar nach Proportion seines moralischen Werths, nach dem Gesez der Würdigkeit, ertheilt wird, ausdrüklich mit dazu (Th. 1. §. 43. 44. S. 230. 232. Th. 2. S. 112. f. 130. f. 230. f. 233.). In Hinsicht auf diesen Theil der Wohlthaten Gottes, oder der Glükseligkeit, welche im Begriff der δικαιωσις und αφεσις αμαρτ. enthalten ist, müßte nun

b) der Saz: ουκ εξ εργων δικαιουται ανθρωπος, αλλα δωρεαν, χαριτι, den Sinn haben: "daß ihr von der Strafe der gänzlichen Unseligkeit befreit werdet, und noch zu künftigen Belohnungen im Reich des Meßias Hoffnung habt, das habt ihr nicht eurem bisherigen Leben, nicht einer bisherigen Erfüllung des Gesezes (denn es ist ja bisher gar nicht von euch beobachtet worden), zuzuschreiben; es ist in Rüksicht auf euer bisheriges ganz lasterhaftes Leben (wodurch ihr, wenn man es blos an sich betrachtet, und wenn vor eurer Besserung ein Endurtheil über euch ergangen wäre, Verlust aller Belohnungen verdient hättet), unverdiente Wohlthat." — Ich will hier nicht entgegenhalten, daß Paulus, wenn er dies hätte sagen wollen, sich hätte be-

stimmter ausdrüken, und die Einschränkung, welche den Saz erst zu einem wahren Saz macht, die also ganz wesentlich ist, nicht weglassen sollen; ich will es dahingestellt seyn lassen, ob δικαιων την χαριτι, (ουκ εξ εργων) — ohne weiteren Beisaz — heissen könne: "einen von einer „Strafe, die er nur unter einer gewissen, zwar an sich „möglichen, aber nicht wirklichen, und zu der Zeit, „wo man davon redet, nicht einmal mehr möglichen [58] „Voraussezung verdient hätte, befreien"? Aber waren denn alle, oder doch die meisten der Christen vor ihrem Uebergang zum Christenthum so ganz lasterhafte Menschen, daß sie, wenn ihnen die Rechnung blos nach dieser Periode ihres Lebens gemacht worden wäre, ganz von allen Belohnungen ausgeschlossen zu werden verdient hätten? Allerdings schildern die Briefe der Apostel den vorchristlichen Zustand ihrer Leser im Allgemeinen als sehr traurig in moralischer Rüksicht (Röm. 1—3. K. 6, 17. 19. ff. 1 Kor. 6, 10. Ephes. 2,

58) Zu der Zeit, als Paulus an die Christen von der δικαιωσις schrieb, waren sie bereits in einen andern moralischen Zustand — wenigstens dem Anfang nach — übergegangen; jezt also hätten sie, wenn auch sogleich das Endurtheil über sie gefällt worden wäre, schon nicht mehr gänzliche Unseligkeit verdienet; die Aufhebung derselben (δικαιωσις) nach Hrn Flatts Erklärung) war also damals schon nicht mehr unverdiente Wohlthat; die Voraussezung, unter der sie dies gewesen wäre, war jezt überall nicht mehr möglich.

u. ff. Kol. 2, 13. 3, 7. Tit. 3, 3.). Allein auch der Lasterhafte kann doch manches Gute thun, wofür er (nach den Grundsätzen des Hrn Verf. Th. 1. S. 171.) verhältnißmäßige Belohnung zu erwarten hat. Und dann gehen jene Schilderungen doch wohl nicht alle Individua an. Es gab doch wohl auch unter jenen Menschen, ehe sie Christen wurden, manche Tugendhafte. In Rücksicht auf diese also wäre der obige Satz — den doch Paulus in strenger Allgemeinheit auszudrücken scheint (Röm. 3, 20. 23. 5, 18. Gal. 2, 16. 3, 11. 22.) — ein falscher Satz.

Doch, gesetzt auch, Paulus hätte die δικαιωσις (im Hrn Flatts Sinne) mit allem Recht als etwas in Rücksicht auf den vorchristlichen Zustand seiner Leser Unverdientes vorstellen können, so hat er sie doch wirklich

c) nicht blos in dieser, sondern als etwas in jeder Rücksicht — als etwas auch bei erfolgter Besserung Unverdientes, und selbst durch ernstliche Bemühung, das Gesetz zu beobachten, überall nicht zu verdienendes, folglich selbst der Würdigkeit des Tugendhaften nicht proportionirtes vorgestellt, und zwar aus dem Grunde, weil auch der Tugendhafte bei ernstlicher Bemühung doch nicht das ganze Gesetz beobachte. Ist dies wirklich Pauli Lehre, so folgt von selbst, daß er sich unter der δικαιωσις nicht

blos Befreiung von der Strafe der gänzlichen Unseligkeit, nicht blos eine der Moralität des gebesserten proportionirte künftige Glükseligkeit gedacht haben kann; denn diese ist offenbar durch ἐργα und Tugend verdiente Belohnung.

Es kommt also alles darauf an, zu beweisen, daß die Paulinische Vorstellung wirklich die angegebene ist. Ich will dies aus einigen Stellen, die mir die entscheidendste zu seyn scheinen, zu zeigen suchen.

Röm. 9, 30—32. übersezt der Hr Verf. selbst (S. 164. f.) so: "die Heiden, welche nicht nach den Vorzügen des Volks Gottes (δικαιοσυνην) strebten, erlangten „sie dennoch, aber durch den Glauben; die Israeliten „hingegen, welche sich *durch eifrige Beobachtung des Gesezes* einen Rechtsanspruch darauf zu „erwerben suchen, befolgen das einzig gültige Gesez „nicht, an welches die Theilnahme an diesen Vorzügen gebunden ist; denn sie suchen nicht durch den Glauben, sondern durch *gesezmäßige Handlungen* „(ἐξ ἐργων νομου) darzu zu gelangen." Man mag nun unter der δικαιοσυνην blos die Zusicherung der Freiheit von den künftigen Strafen, oder die Vorzüge und Wohlthaten überhaupt, welche mit der Aufnahme unter das Volk Gottes verbunden sind (zu welchen aber, nach dem Hrn Verf. selbst, jene Zusicherung der Freiheit von Strafen und künftiger Seeligkeit wenigstens

auch ausdrüklich gehört), verstehen; so wird nach dieser Stelle jene δικαιοσυνη den Christen offenbar nicht blos *insofern* ohne ihr Verdienst zu Theil, als Gott dabei "auf ihre *vorhergegangene* Verschuldungen (ihr ganz lasterhaftes voriges Leben) nicht Rüksicht nimmt"; sondern es wird klar behauptet: daß man auch durch *wirkliche, eifrige Beobachtung des Gesezes*, wenn man auch *wirklich* εργα νομου zu thun sich *bemühe*, dennoch keinen Rechtsanspruch darauf erlangen könne. Ist nun νομος δικαιοσυνης das Gesez überhaupt, auch nach seinem sittlichen Theil betrachtet, und εργα νομου ein dem Gesez überhaupt, also auch dem Sittengesez gemäßes Verhalten [59]); so scheint mir Paulus offenbar auch die *eifrige Bemühung, dem (Sitten=) Gesez zu gehorchen*, folglich auch wirklichen Tugendfleiß, für unzulänglich zur δικαιωσις, also für etwas, wodurch die (in dem Begriff der δικαιοσυνη wenigstens mit eingeschlossene) künftige Seligkeit nicht verdient werden kann, zu erklären. Und eben dies ist auch im folgenden K. 10, 2—4. seine Vorstellung. Auch hier spricht er von solchen, welche ζηλον θεου haben, την ιδιαν δικαιοσυνην ζητουντες στησαι seyen, ihr *dem Gesez gemäßes Verhalten* (dessen sie sich

59) Daß dies so sey, kann ich als eine von dem Hrn Verf. selbst zugestandene und bestätigte Voraussezung annehmen. s. Th. 2. S. 189. f. Anmerk.

also doch wohl wenigstens befleissen müssen), vor Gott geltend zu machen, darauf die Ansprüche auf ζωη (V. 5.) zu bauen suchen; er spricht von dieser Bemühung, welche, wenn jenes Verhalten wirklich vollkommen dem Gesez gemäß wäre, ihren Zwek wirklich erreichen würde (V. 5.), als von einer vergeblichen Bemühung, und behauptet, daß ein ganz anderer Weg zur δικαιοσυνη und ζωη eröffnet sey, da χριστος τελος νομου sey, d. h. die Gültigkeit des Gesezes, insofern nur an die vollkommne Beobachtung desselben die Hoffnung der δικαιοσυνη und ζωη gebunden seyn soll, aufgehoben habe [60]. Ist aber dies, so möchte wohl schwerlich geläugnet werden können, daß derjenige Begriff von δικαιωσις, welchen der Hr Verf. aufstellt, wenigstens nicht der — Paulinische sey.

Eben dies scheint mir aus Phil. 3, 9. zu folgen. Nach dieser Stelle baut Paulus seine Hoffnung der δικαιοσυνη und künftigen Seeligkeit (vergl. V. 11. 14.) nicht auf ιδιαν δικαιοσυνην την εκ νομου, hält diese für unzulänglich dazu, nicht deßwegen, weil er vor seinem Uebergang zum Christenthum ein ganz lasterhafter, und insofern aller Belohnung und Seeligkeit unwürdiger Mensch gewesen sey (denn er behauptet von sich, daß

60) Vergl. Hrn D. Storr's Doctr. christ. part. theoret. §. 121. p. 345. sqq. und Hrn Flatt selbst S. 189. f. Anmerk.

er sich wenigstens bemüht habe, das Gesez zu beobachten, und es auch insoweit wirklich erfüllt habe, daß er nach dem Urtheil der Menschen [61]) κατα δικαιοσυνην την εν νομῳ αμεμπτος [62]) gewesen sey (V. 6.); sondern weil er dieser Bemühung ungeachtet doch keinen Rechtsanspruch darauf erlangen könne (weil er nehmlich, wie aus andern Aeusserungen z. B. Gal. 3, 10. folgt, doch nie das Gesez vollkommen erfüllt habe, und erfülle). Nach diesen Begriffen kann doch wohl die δικαιωσις nicht blos in Befreiung von gänzlicher Unseligkeit, und in Ertheilung einer der Würdigkeit des nach Tugend strebenden proportionirten Seligkeit bestehen; denn diese kann der Mensch auch bei einer unvollkommnen ιδιᾳ δικαιοσυνῃ τῃ εκ νομου ohne Anstand erlangen.

Eben diese Begriffe scheinen mir auch bei der Argumentation Röm. 4, 2—8. zum Grunde zu liegen. Paulus will beweisen, daß Abraham die δικαιωσις nicht

61) Vergl. Hrn D. Storr's Dissert. exeg. in Epist. ad Philipp. bei d. St.

62) Damit läßt sich meines Erachtens wohl vereinigen, was eben dieser Apostel 1 Tim. 1, 13. 15. von seinem vorchristlichen Leben und Denkungsart sagt. Er konnte aus falschem Religionseifer ein βλασφημος, υβριστης und διωκτης der Christen, und dabei doch nicht nur ein äusserlich ehrbarer, sondern auch in anderem Betracht, nach dem Maas seiner Einsicht (vgl. αγνοων), für wahre Tugend eifernder Mann seyn.

κατα σαρκα, d. h. nicht insofern er beschnitten war, erlangt habe (V. 1.). Der erste Grund, aus welchem er dies beweißt, und den er V. 2—8. ausführt, ist der Saz: "Abraham erlangte die δικαιωσις überhaupt nicht ἐξ ἐργων," woraus denn von selbst folgte, daß auch das bestimmte ἐργον der Beschneidung auf keinen Fall die Ursache seiner δικαιωσις seyn könnte [63]). Dies vorausgesezt, so konnte doch wohl der Grund, warum Abraham nicht ἐξ ἐργων δικαιος wurde, nicht der gänzliche Mangel an guten ἐργοις (Lasterhaftigkeit) seyn; denn Abraham wird durchaus als Beispiel eines tugendhaften Mannes (vergl. Jak. 2, 21. ff.) angesehen. Der Grund konnte also nur in der Unvollkommenheit

63) Vergl. Hrn D. Storr's Diss. de sensu vocis δικαιος et cognatarum in N. T. §. XV. Man kann meines Erachtens nicht annehmen, daß schon V. 2. ff. blos von der δικαιωσις in Rüksicht auf das einzelne ἐργον der Beschneidung die Rede, und also das ἐξ ἐργων ἐδικαιωθη V. 2. nichts weiter als ἐδικαιωθη δια την περιτομην sagen wolle. Der Ausdruk ἐργα scheint mir vielmehr so allgemein, wie er hier steht, genommen werden zu müssen, und Paulus vom Allgemeinen stillschweigend aufs einzelne zu schliessen. Wäre blos Beschneidung gemeint, so könnte nicht gesagt werden: "Abraham könnte sich wirklich seiner ἐργων wegen „gegen Gott rühmen, und er hätte (V. 4.) Belohnung „κατ' ὀφειλημα erwarten können." Hingegen wenn er überhaupt ein Vollkommentugendhafter, und um dieser Rüksicht willen δικαιος vor Gott gewesen wäre, dann hätte er Grund zum Ruhm, und Rechtsanspruch auf μισθον gehabt.

seiner ἐργων liegen. Die δικαιωσις ist folglich — nach diesem von Paulus zur Erläuterung gebrauchten Beispiel — etwas, das auch dann, wenn man schon gute ἐργα aufweisen kann, doch (weil man nicht alles Gute thut, was man thun müßte, um einen Rechtsanspruch auf δικαιοσυνην darauf zu bauen, vergl. μη ἐργαζομενω V. 5.) unverdient ist, und nur κατα χαριν erlangt werden kann (V. 4.). Sie kann also nicht blos in einer mit der Besserung und Tugend gleichen Schritt haltenden Befreiung von gänzlicher Unseligkeit — auf welche der Gebesserte einen eigentlichen Rechtsanspruch hat — bestehen.

Am unverkennbarsten sind meines Erachtens diese Begriffe Gal. 3, 10. ff. ausgedrükt. Ich habe mich schon oben Anmerk. 31. über diese Stelle erklärt, aus welcher mir folgende Säze ganz deutlich hervorzugehen scheinen: α) Die Strafe, von welcher man durch die δικαιωσις befreit wird, ist eine Strafe, welche, nach dem Ausspruch des Gesezes, auch dann noch bleibt, wenn man schon das Gesez zu beobachten sucht (ἐξ ἐργων νομου ἐστι V. 10.), und daher alle, auch die Gebesserten, noch trifft, weil (wie Hr Flatt selbst S. 172. den Zusammenhang faßt) keiner alle Geseze beobachten, und folglich keiner durch Beobachtung des Gesezes seiner Freiheit von den Strafen der Zukunft versichert seyn kann. Ist dies (wie der Hr Verf. selbst

zugesteht) die Gedankenreihe dieser Stelle, so folgt, β) wie mich dünkt, nothwendig, daß jene durch die δικαιωσις wegfallende Strafe nicht die Strafe der gänzlichen Unseligkeit seyn kann; denn diese bleibt, selbst nach dem Ausspruch des νομος, unter der Bedingung der Besserung, oder des Eifers in Beobachtung des Gesezes, nicht; sondern es muß die Strafe seyn, vermöge welcher man, auch beim Eifer im ποιειν τα εργα τȣ νομȣ, doch von derjenigen Glükseligkeit ausgeschlossen bleibt, die denjenigen gebührte, welche παντα τα γεγραμμενα εν νομω beobachtet hätten. Da nun γ) der δικαιωσις durch den Tod Jesu (V. 13.) Zusicherung der Freiheit von dieser Strafe (κατηρα τȣ νομȣ V. 13. vgl. V. 10.) erhält, so muß nach des Apostels Begriffen δικαιωσις im negativen Sinn sich auf Befreiung von der, nach dem Gesez der Würdigkeit, auch der Besserung ungeachtet, verdienten, und durch die Besserung nicht von selbst wegfallenden Strafe — im positiven Sinn aber sich auf Ertheilung einer die Würdigkeit des Menschen, nicht nur insofern er ungebessert, sondern auch insofern er gebessert ist, übersteigenden Seligkeit beziehen.

K. 5, 2—4. wird behauptet, es sey unmöglich, εν νομω (εξ εργων νομȣ) δικαιωθαι, deßwegen, weil man nicht ολον τον νομον beobachten könne, oder beobachte, also nicht blos deßwegen, weil man zu irgend einer

Zeit ein ganz lasterhafter Mensch gewesen, und in dieser Rüksicht Verlust aller Seeligkeit verdient habe. Dies scheint mir wenigstens der Gedanke zu seyn, aus welchem Paulus argumentirt. Er spricht mit solchen, welche — nicht lasterhafte Menschen waren, oder es werden, sondern das Judenthum mit dem Christenthum verbinden, sich beschneiden lassen wollten. Diesen sagt er: "wenn ihr euch beschneiden lasset, so machet ihr „euch eben damit verbindlich, das ganze Gesez zu „halten, durch vollkommne Beobachtung desselben „δικαιοι und glükselig werden zu wollen. Ihr wollet also „die ζωη, welche der δικαιος zu hoffen hat (ελπιδα δικαιο„συνης V. 5.), nicht als etwas unverdientes (χαριτι) an„nehmen, und erlangt sie daher auch nicht χαριτι (της „χαριτος εξεπεσατε V. 4.). Hingegen wollet ihr sie durch „vollkommne Erfüllung des Gesezes verdienen (ihr wol„let εν νομω, d. h. durch ποιειν όλον τον νομον δικαιωθηναι), „und das könnet ihr nicht, da kein Mensch όλον τον νομον „ποιει: ihr verfehlet also überall eures Zweks." — Wenn man also auch das ganze Gesez erfüllen wollte, so gelangt man doch dadurch (weil mans nicht ganz erfüllt) nicht zur δικαιωσις. Folglich ist δικαιωσις — — —

Endlich noch K. 2, 21.! Herr Flatt übersezt (S. 169. f.): "Wenn das Gesez die Versiche„rung der künftigen Seligkeit geben könn„te, so wäre Christus vergeblich gestorben,"

und sezt zur Erklärung bei: "Wenn Versicherung der „künftigen Glükseligkeit Zwek des Todes Jesu ist, so „fiele ja dieser Zwek weg, wenn schon das Gesez jene „Zusicherung gäbe." Ich wende weder gegen die Uebersezung, noch gegen die Erklärung etwas ein; aber davon kann ich mich nach dem Zusammenhang nicht überzeugen, daß Paulus blos insofern läugne, das Gesez könne Zusicherung der Seligkeit geben, als die Menschen, (an die er schrieb,) nicht so beschaffen waren, daß sie die Hoffnung jener Seligkeit auf ihr (der Bekehrung zum Christenthum) vorhergegangenes Verhalten hätten bauen können. Soviel ich urtheilen kann, fordert der Context den Sinn: "wenn das Gesez dem, „der es zu beobachten bemüht ist, jene Zusi„cherung geben könnte, so rc." Petrus nehmlich hatte durch seine zweideutige Handlungsart (V. 12.) Anlaß zu dem Verdacht gegeben, als begünstigte er die Meinung derer, welche εν νομω d. h. durch Beobachtung des Gesezes δικαιοσυνην zu erlangen suchten (V. 16. f. vgl. 14.), und die Beobachtung desselben auch als Christen noch fortsezen zu müssen glaubten, in der Absicht, um dadurch Seligkeit zu verdienen. Im bestimmten Gegensaz gegen diesen Irrthum legt nun Paulus V. 15. ff. sein Glaubensbekenntniß vor, und sagt V. 21.: "Ich würdige nicht (wie es Petrus zu thun scheinen könnte) die Gnade Gottes dadurch

herab, daß ich die Erlangung der δικαιοσύνης und Seligkeit ans Gesez binde, d. h. den Christen zumuthen wollte, durch fortgesezte Beobachtung desselben δικαιοσύνην und Seligkeit zu verdienen. Denn wenn dies wäre, wenn das Gesez d. h. die Beobachtung des Gesezes die Zusicherung der Seligkeit geben, oder, der Weg seyn könnte, sie zu verdienen, so wäre Christus vergeblich gestorben." Paulus kann damit, meines Erachtens, nicht blos sagen wollen: "wenn die „Neubekehrten die Hoffnung der Seligkeit auf ihr vor„heriges Verhalten bauen könnten, d. h. wenn sie „vorher das Gesez beobachtet, und also wegen des „vorher (in ihrem vorchristlichen Zustand) beobachte„ten Gesezes Anspruch auf Seligkeit hätten, so 2c." Denn es war hier gar nicht die Rede davon: ob die Christen wegen ihrer bisherigen ἔργων δίκαιοι werden könnten? sondern davon: ob sie jezt, da sie Christen waren, ferner das Gesez in der Absicht beobachten müssen, nm dadurch δικαιοσύνην und Seligkeit zu erwerben? ob ihnen also der Eifer in Beobachtung des Gesezes (welchen Petrus durch seine Handlungsart aufs neue für nothwendig zu erklären scheinen konnte), Anspruch auf δικαιοσύνην und ζωὴν geben könnte? Nun gab ihnen dieser Eifer in Beobachtung des Gesezes (zu welchem, wie ich immer voraussetze, auch das Sittengesez gerechnet werden muß), doch allerdings Anspruch auf

verhältnißmäßige Belohnung, befreite sie unstreitig, wenn sie etwa vorher ganz lasterhaft gewesen waren, von der dadurch verdienten Strafe der gänzlichen Unseligkeit, ohne daß χαρις θεȣ dazwischen kam. In diesem Sinn also konnten sie allerdings ἐξ ἐργων δικαιωθαι, konnte allerdings δια νομȣ δικαιωσιν erlangt werden. Paulus kann also nicht diesen Sinn mit diesen Ausdrüken verbunden haben. [64])

d) Endlich weiß ich auch den von Paulus so oft gerühmten, und von dem Hrn. Verf. anerkannten und mehrmals bemerkten Unterschied und Vorzug des Christenthums vor dem νομος (S. 136. ff. 155. f. 161. Anmerk. 177. f. 188. ff. Anmerk. 226. ff.) nicht zu reimen, wenn die durch δικαιωσις zugesicherte künftige Seligkeit blos eine nach dem Gesez der Würdigkeit abgemessene Befreiung von Strafen und Belohnung seyn soll. Wird (diejenigen Wohlthaten abgerechnet, welche überall nur Wirkungen der freien Güte Gottes sind, und überall nicht in Rüksicht auf Moralität ausgetheilt werden) die künftige Glükseligkeit nur nach der Würdigkeit des gebesserten ertheilt, wird die Strafe des gänzlichen Verlusts aller Belohnungen nur insofern aufgehoben, als sie durch die Besserung von selbst aufgehoben wird; so sehe ich (wenn sich δικαιωσις blos darauf beziehen soll) durch-

64) Vergl. über diesen ganzen Gegenstand Hrn. D. Storr's Erläuterung des Briefs Pauli an die Hebräer Th. 2. §. 6.

aus nicht, wie sie als etwas dem Christenthum eigenthümliches vorgestellt werden könnte: denn das alles versicherte auch der νομος. Nicht blos gebieten, und drohen, sondern eben sowohl auch verheissen war die Sache des Gesezes; denn es verhieß ja: ὁ ποιησας αὐτα ἀνθρωπος ζησεται ἐν αὐτοις (Röm. 10, 5. Gal. 3, 12.), es sprach dem Verdienst Belohnung zu; und mehr soll ja (nach der Voraussezung) auch das Christenthum nicht thun, da auch dieses von Verheissungen der freien Güte Gottes in Beziehung auf die künftige Glükseligkeit, welche durch Tugend erworben und verdient werden sollte (S. 228. ff. vergl. Th. 1. §. 42.), nichts wissen soll. Ist aber von Verheissungen der freien Güte Gottes in einer andern Beziehung — ist von gegenwärtigen und künftigen Wohlthaten Gottes, welche überall nicht in Rüksicht auf Verdienst ertheilt werden (vgl. a. a. O. §. 6.), — ist z. B. von Wohlthaten, die sich auf den irdischen Wohlstand beziehen, oder auch von der Mittheilung einer wahren Religion, als eines Beförderungsmittels der Moralität (der Aufnahme zum Volk Gottes, dem καλειν in der eingeschränkteren Bedeutung), die Rede; so gehören theils solche Wirkungen der freien Güte Gottes gar nicht hieher, theils wußte auch das Gesez von allen Wohlthaten dieser Art recht gut, und enthielt Versicherungen derselben. Worinn bestünde also in dieser Beziehung der Vorzug des Christenthums vor

dem νομος? Und inwiefern sollte die Versicherung des ersteren, daß der Sünder unter der Bedingung der Besserung noch Hoffnung zu einer proportionirten Glückseligkeit habe, eine Ermunterung zur Tugend enthalten, welche die Versicherung des νομος nicht enthielte? Inwiefern könnte vom Christenthum ausschließlich, im Gegensaz gegen den νομος, gesagt werden: "die Aufnahme unter das Volk Gottes geht bei den Christen der Würdigkeit, Glieder des Volks Gottes zu seyn, voran; sie ist eine unverdiente Wohlthat Gottes, deren Gefühl sie erst in den Stand sezt, das zu werden, was Glieder des Volks Gottes der Idee nach seyn sollen" (Th. 2. S. 182.)? Allerdings geht die Aufnahme zum Volk Gottes der Würdigkeit *insofern* voran, als theils Bekanntmachung der christlichen Religion darunter verstanden, theils den Christen die Seligkeit des Volks Gottes als etwas *künftiges* unter der Bedingung, wenn und insoweit sie derselben würdig *werden*, *zum voraus* verheissen wird. Aber eben das, daß jene Seligkeit nur unter der Bedingung und nach dem Grade der künftigen Würdigkeit verheissen wird, ist ja die nehmliche Methode, welche beim νομος statt fand; denn auch der νομος gab ja den zum (äusserlichen) Volk Gottes vorläufig aufgenommenen Israeliten auf eben die Art die *Verheissung* der ζωη, wenn und insoweit sie derselben würdig werden würden. Nun

ist allerdings auch jene Versicherung der Seligkeit nach dem Maas der künftigen Würdigkeit ermunternd für die Christen zur Besserung und zum Eifer im Guten, oder zum Bestreben, ein würdiges Glied des Volks Gottes zu werden. Aber sie ist nicht mehr und nicht weniger ermunternd, als die im nehmlichen Geist ergehende Verheissung des νομος, und ich kann daher nicht begreiffen, wie Paulus das alles, was er in Beziehung auf den Vorzug des Christenthums, oder der christlichen Lehre von der δικαιωσις vor dem νομος gesagt hat, sagen konnte, wenn derjenige Begriff von δικαιωσις, welchen Hr Flatt annimmt, der seinige war, d. h. wenn er nicht unter der durch die δικαιωσις zugesicherten künftigen Seligkeit sich eine solche dachte, welche auch die Würdigkeit des gebesserten und tugendhaften — wenn gleich immer unvollkommenen — Menschen übersteigt. Denn nur die Verheissung einer solchen konnte für die Tugend auf eine Art ermunternd seyn, wie es die im νομος enthaltene Verheissung nicht seyn konnte.[65]

Sind die bisherigen Bemerkungen richtig, so hat also Paulus von der δικαιωσις solche Dinge behauptet, welche einen andern Begriff von derselben, als den des

---

65) Vergl. Hrn D. Storr a. a. O. §. 3. — Noch eine Frage! Konnte wohl Paulus den Mißverstand seiner Lehre von der Justifikation, welchem er Röm. 6, 1. ff. zu begegnen sucht, auch nur für möglich halten, wenn seine Lehre keine andere, als die von Hrn F. behauptete, war?

Hrn Verfassers, voraussetzen, weil sie sich mit diesem nicht vereinigen lassen.

Doch vielleicht — und hiemit gehe ich zum

3) dritten der oben ausgezeichneten Puncte über — hat Paulus nur in Rücksicht auf die Vorurtheile seiner Leser (welche sich die gänzliche Ausschliessung von aller Seligkeit, auch dann wenn sie sich besserten, verdient zu haben einbildeten), dasjenige gesagt, was mit jenem Begriff von ὑπομονῆς unverträglich, oder unter Voraussetzung desselben falsch ist, ohne daß deswegen dieses falsche seine wirkliche Meinung wäre. — Ich bemerke hierüber ausser dem, was ich oben Anmerk. 29. und 46. erinnert habe, noch folgendes.

a) Es scheint mir nicht nur unerweislich, sondern sogar unwahrscheinlich, daß die neubekehrte Christen jenes Vorurtheil, von welchem Nr. 3. die Rede ist, gehabt haben. Ein historischer Beweis aus den Briefen, welche sich darauf beziehen sollen, läßt sich, meines Erachtens, ohnehin nicht führen; wenigstens finde ich nirgends eine deutliche Spur davon; vielmehr ist es ein ganz anderes Vorurtheil, auf das sich, nach den einleuchtendsten inneren Anzeigen, besonders die Briefe an die Römer und Galater beziehen, nehmlich die Meinung, welche die Judenchristen hatten, daß ihnen die Beobachtung des Gesetzes einen Rechtsanspruch auf die göttlichen Wohlthaten und die Seeligkeit im

Reich des Messias gebe (Th. 2. S. 122. f. 225. ff. 233. f.), ein Vorurtheil, welches stolze Selbstzufriedenheit und Selbstvertrauen voraussetzte, also das gerade Gegentheil von demjenigen war, von welchem Nr. 3. die Rede ist; denn dieses war ein kleinmüthiges und ängstliches Vorurtheil, und konnte eben deßwegen wohl schwerlich mit jenem zugleich vorhanden seyn. — Zwar sucht der Hr Verf. Th. 2. §. 1. zu zeigen: wie die Vorstellung: "daß der Mensch nur entweder ein Gegenstand der Gnade, oder ein Gegenstand der Ungnade der Gottheit, und im leztern Fall von aller Glückseligkeit völlig ausgeschlossen sey," nicht nur aus der Denkungsart des unkultivirten Menschen natürlich fliesse, sondern auch, wenn sie einmal in den frühesten Zeiten unter einem Volke, wie das Jsraelitische, vorhanden war, sich auch auf den folgenden Stuffen der Kultur erhalten, an andere Begriffe von Volk Gottes und Messiasreich sich anschliessen, und von den Juden, die zum Christenthum übergiengen, beibehalten werden konnte, so daß nun die Apostel es für nöthig finden konnten, gerade in Beziehung auf diese Vorstellung ihre Lehre von Sündenvergebung vorzutragen, wenn sie bei solchen Menschen Eingang finden wollten. Allein so scharfsinnig auch diese Bemerkungen kombinirt sind, so scheinen sie mir doch blos eine allgemeine Möglichkeit, daß jene Vorstellung auf die angezeigte Art

hätte entstehen, sich fortbilden, und erhalten können —
aber nicht, daß dies wirklich der Fall gewesen sey,
zu beweisen. Zugegeben, daß der unkultivirte Mensch,
dessen Begriffe von der Gottheit überhaupt grob-an-
thropomorphistisch sind, und "der sich selbst nur Einer
„Leidenschaft, nur Einem sinnlichen Eindruk der Liebe
„oder des Hasses ausschließend überläßt, und bei dem
„eine Beleidigung seines Nebenmenschen alle Zunei-
„gung erstikt, sich auch seine beleidigte Gottheit nur
„als zürnend denken könne, und es ihm unmöglich sey,
„sich das höchste Wesen zugleich als gütig und
„als strafend, zugleich als ungnädig und als wohl-
„thuend vorzustellen" (S. 9.); so folgt doch, wie mir
es scheint, noch nicht, daß gerade diese Vorstellung auch
unter dem Israelitischen Volk vor Moses die herrschen-
de gewesen, und noch weniger, daß sie in die Religion
Moses, der doch so manche Begriffe seines Volks be-
richtigte, übergegangen sey. Ich wenigstens finde in
den mosaischen Schriften nicht nur keine deutliche Spur
dieser Vorstellung, sondern sie scheint mir durch den
Geist der mosaischen Gesezgebung und Religionsverfas-
sung sogar ausgeschlossen zu werden. Im Israelitischen,
als einem theokratischen Staat, war nehmlich jede bür-
gerliche Strafe (und deren gab es nicht wenige), als
Strafe der Gottheit, des obersten Regenten und
Richters, anzusehen. Nun wurde aber durch bürger-

liche Strafen im Uebrigen der Genuß des bürgerlichen Wohlstands, und des äusserlichen Glüks — das wiederum als von Jehovah abhängend, als Wohlthat von ihm, als Wirkung seiner Güte betrachtet wurde — nicht aufgehoben. Hier war also der Fall (und dieser konnte täglich vorkommen), daß Strafen und Wohlthaten der Gottheit nebeneinander Statt fanden; tägliche Erfahrungen, betrachtet nach den theokratischen religiösen Begriffen des Israeliten, konnten und mußten ihn belehren, daß das höchste Wesen zugleich strafend und gütig seyn könne. Man möchte zwar vielleicht dagegen einwenden: „jener, der bürgerlichen Vergehungen und Strafen ungeachtet, fortdaurende Genuß von Glük und Wohlthaten seye erst unter der Bedingung des jährlichen allgemeinen Versöhnopfers möglich geworden; und eben darauf habe sich dieses Opfer bezogen, daß die Israeliten auch wegen ihrer bürgerlichen Vergehungen den Verlust aller göttlichen Wohlthaten befürchten müßten, wenn nicht durch das grosse Versöhnopfer die Gnade der Gottheit wieder hergestellt würde." Allein theils wurde ja dieses allgemeine Opfer jährlich nur einmal dargebracht, und der in der Zwischenzeit, wo die Versöhnung noch nicht geschehen war, dennoch fortdaurende Genuß der Wohlthaten Gottes bewies ja dann doch seine Gnade neben der Ungnade; theils war ja,

der durch das jährliche Versöhnopfer wiederhergestell-ten Gnade Gottes ungeachtet, die bürgerliche Strafe dennoch vollzogen worden, und dies war doch in die Augen fallender Beweis, daß Ungnade oder Strafe der Gottheit zugleich neben ihrer Gnade (diese mochte nun in Rücksicht auf den äusserlichen Wohlstand des bürgerlich gestraften Israeliten von dem jährlichen Versöhnopfer abhängig seyn, oder nicht) wirklich Statt finde. Ja die Opfer selbst, an und für sich betrachtet, sind hievon ein Beweis, wenn man sie nach der Hypothese des Hrn Verf. ansieht. Nach dieser Hypothese waren sie selbst bürgerlich-theokratische Strafen, und zugleich sinnliche Versicherungen, daß der Sünde ungeachtet die Verbindung mit Jehovah, und der Genuß seiner Wohlthaten fortdauren sollte. Gerade also die religiösen Opferanstalten führten unmittelbar auf die Vorstellung: daß der Sünder von der Gottheit gestraft werden (denn Opfer sollen ja Strafen gewesen seyn) — und dennoch zugleich in der wohlthätigen Verbindung mit ihr bleiben, d. h. ein Gegenstand ihrer Gnade seyn könne. Wollte man auch dagegen einwenden: "diese Verbindung habe man sich eigentlich als unterbrochen, und dann erst wieder als hergestellt gedacht, man habe also die Vorstellung gehabt: ohne neue Wiederherstellung (welche durch das Opfer zugesichert wurde), wä-

re die Verbindung aufgehoben, und die Gnade Gottes ganz entzogen, der Sünder also blos ein Gegenstand der Strafe geblieben"; so war ja dann doch auf alle Fälle das Opfer eine Erklärung, daß dies wenigstens nicht in der Wirklichkeit und dem Erfolg nach so sey, daß Gott zwar seine Gnade ganz entziehen könnte, aber sie nicht wirklich ganz entziehe; so war also doch der, durch Opfer erklärte Erfolg immer dieser, daß Gott zugleich strafe, und dennoch dem (durchs Opfer) Gestraften noch Antheil an seinen Wohlthaten lasse; und umgekehrt, daß er zugleich Wohltaten ertheile, den Sünder in der wohlthätigen Verbindung mit sich lasse, und dennoch (durch Opfer, und bürgerliche Strafen) bestrafe. Es war also auf alle Fälle eine durch die mosaische Gesetzgebung und religiöse Verfassung bestätigte, und factisch dargelegte Idee: "das höchste Wesen ist zugleich gnädig und strafend"! — Ueberdies wie oft war das Israelitische Volk in dem Fall, daß gewisse Nationalunfälle, als Nationalstrafen der Gottheit, über dasselbe kamen, ohne daß es deßwegen aufhörte, in anderer Rücksicht göttliche Wohlthaten zu geniessen, Gottes Volk, und ein Gegenstand seiner Gnade zu bleiben? Mußte nicht auch dadurch die Vorstellung: daß Gott den, den er strafe, nicht gerade von aller Gnade und Glükseligkeit ausschliesse, anschaulich gemacht, und factisch versinnlicht

werden? Es scheint mir demnach vielmehr historisch-erweislich, daß diese — und nicht die entgegengesetzte Vorstellung, unter dem jüdischen Volk vor dem Exil vorhanden und herrschend gewesen sey. War aber dies, war man zu dieser Zeit schon daran gewöhnt, daß man einzelne Glieder des Volks Gottes, ja das Volk Gottes selbst sich zugleich als Gegenstand der Strafgerechtigkeit und der Gnade Gottes denken konnte; so sehe ich nicht ein, warum es mit der Idee eines neuen Volks Gottes, und eines künftigen Messiasreichs, welche sich während und nach dem Exil bis auf die Zeiten Jesu hin entwickelte und ausbildete, unverträglich gewesen seyn sollte, zu denken: daß man zu diesem Volk Gottes gehören, in das Messiasreich aufgenommen werden, und doch dabei gewisse Strafen zu büßen haben könne; oder umgekehrt, daß man gewisse verdiente Strafen zu büßen, und doch dabei Antheil an der Glückseligkeit des Volks Gottes im Reich des Messias haben könne. Es läßt sich demnach, wie mir's scheint, nicht nur nicht historisch erweisen, sondern auch nicht einmal aus älteren Begriffen, die erweislich unter dem jüdischen Volk herrschend waren, mit Wahrscheinlichkeit folgern, daß es wesentlicher Bestandtheil der Idee eines neuen Volks Gottes, und des Messiasreichs gewesen sey: "daß, wer Strafe verdient habe, und büssen müsse, auch, wenn er sich bessere, nicht zu diesem

Volk aufgenommen werden könne, sondern ausserhalb desselben ganz unglücklich, von aller Gnade der Gottheit ausgeschlossen bleibe." Vielmehr ist, wenn man sich Schlüsse aus älteren Begriffen erlauben will, wahrscheinlich, daß man in der Periode, in welcher das Christenthum begann, nicht diese, sondern die entgegengesetzte Vorstellung gehabt habe. Es ist also auch nicht nur unerweislich, sondern nicht einmal wahrscheinlich, daß die Christen, an welche Paulus seine Briefe schrieb, dieses Vorurtheil gehabt, und dadurch verleitet beim Anfang ihrer Besserung die Strafe der gänzlichen Ausschliessung vom Reich des Messias und Volk Gottes, und der völligen Entziehung aller Gnade Gottes, selbst wenn sie sich besserten, zu verdienen sich eingebildet haben.

b) Gesetzt aber auch, sie hätten jenes Vorurtheil gehabt; so scheint mir nichts leichter gewesen zu seyn, als es ihnen zu benehmen, und ihre Begriffe hierüber zu berichtigen. Ich kann wenigstens durchaus nicht begreiffen, warum es "auf alle Fälle hätte unverständlich seyn müssen", wenn die Apostel den neubekehrten Christen geradezu erklärt hätten: daß die Strafen, welche sie fürchten, nur eingebildete Strafen seyen, deren Vollziehung sich mit der heiligen Güte des höchsten Wesens nicht vertragen würde, und wenn sie diese Erklärung auf eine Entwiklung bestimmter Begriffe gebaut

hätten (Th. 1. S. 230. f.). Daß die Gottheit nicht zürne, wie ein Mensch, dessen gereizte Leidenschaft keine Gränzen kennt, und der einmal beleidigt, alles Gute an seinem Beleidiger verkennt; daß ihre Strafen nie ungerechte Strafen seyen, und sie das Gute eben sowohl belohne, als das Böse bestrafe; daß der Gebesserte dem heiligen Gott eben so nothwendig wohlgefallen, als der ungebesserte Sünder misfallen müsse, und daß jenes Wohlgefallen so wenig, als dieses Misfallen je ohne Wirkung seyn könne ꝛc. — das sind die einfachen Säze, auf welche jene Erklärung hätte gebaut werden müssen, und — wahrhaftig ohne alle philosophische Ausdrüke — hätte gebaut, und selbst dem ungebildetsten ganz verständlich gemacht werden können. Möchten jene Menschen von noch so "eingeschränkter Vorstellungskraft" gewesen seyn, so begreiffe ich dennoch durchaus nicht, warum ihnen "eine Belehrung „von der Wahrheit, daß der Sünder zugleich ein Ge„genstand der Gnade und der Strafgerechtigkeit Got„tes sey, nicht hätte gegeben werden können, ohne ih„nen die eine oder die andere dieser göttlichen Eigen„schaften zum Nachtheil der Moralität aus dem Auge „zu rüken" (S. 228. f.) Gleichgültig gegen die Sünde sie machen, oder ihnen die Strafgerechtigkeit Gottes zum Nachtheil der Moralität aus den Augen rüken, konnte doch wohl gerade diese Vorstellung am

wenigstens, die ihnen ja durch Ankündigung der verdienten Strafen ausdrücklich diese Eigenschaft vors Auge gestellt hätte; weit eher wurde sie ihnen offenbar bei der Methode, welche ihnen jene Strafen nicht ankündigte, und welche wirklich von den Aposteln gewählt wurde, aus dem Auge gerükt. Und wie hätte ihnen denn die andere göttliche Eigenschaft, die Gnade, aus dem Auge gerükt werden sollen, wenn sie ihnen doch eben so ausdrüklich, als die Strafen, wäre angekündigt worden? Oder warum hätte die Absicht, ihnen "Muth und Zutrauen zu Gott einzuflößen" durch Ankündigung einer neben den Strafen wohlthuenden Gnade bei diesen Menschen weniger als bei andern erreicht werden können, da doch eben ihr bisheriges Vorurtheil von einem zu fürchtenden gänzlichen Verlust der Gnade Gottes gerade ihnen die Verheißung einer — wenn gleich noch mit Strafen verbundenen Seligkeit um so schäzbarer hätte machen, und diese Verheißung gerade ihnen einen um so froheren Muth, und ein um so mehr dankbares Zutrauen zu Gott hätte einflößen können, je mehr sie vorher alles zu verlieren gefürchtet hatten, und je größere Wohlthat also für sie bei dieser Ansicht der Sache schon eine weniger glänzende Gattung von Glükseligkeit seyn mußte? Ich sehe also gar kein Bedürfniß, und keine Nothwendigkeit, wodurch die Apostel hätten bestimmt werden können,

die (nach der Voraussezung des Hrn Verf.) richtige Vorstellung von Sündenvergebung der Neubekehrten zu verschweigen, ihr Vorurtheil, nach welchem sie den Verlust aller Glükseligkeit verdient zu haben sich eingebildet haben sollen, stehen zu lassen, ja sogar es zu bestätigen. Denn

c) bestätigt hätten sie es wirklich unter der angenommenen Voraussezung, nicht blos — nicht widerlegt; sie hätten wissentlich etwas nach ihrer eigenen Ueberzeugung falsches gelehrt. Denn vorausgesezt daß Paulus unter δικαιωσις blos die Befreiung von der Strafe des Verlusts aller Seligkeit verstand, so ließ ers nicht blos unbestimmt, ob die Christen diese Strafe verdient hätten und also mit Grund fürchteten, oder ob es nur eine eingebildete Strafe wäre; sondern er behauptete, die Christen hätten sie wirklich verdient, indem er die Befreiung von derselben (die δικαιωσις) als etwas in jeder Rüksicht unverdientes vorstellte (s. oben Nr. 2. c). Eben damit behauptete er ja aber etwas offenbar falsches, ließ nicht blos ein Vorurtheil unwiderlegt, sondern bestätigte es durch ausführliche Abhandlungen in zwei Briefen, indem er recht absichtlich gerade den Saz, der das Falsche von der Theorie jener Neubekehrten enthielt, und bestimmt in dem Sinne, in welchem er falsch war — den Saz nehmlich: "kein Mensch kann durch ιδιαν δικαιωσιν, oder Eifer in Beobachtung des Gesezes von der

„Strafe der gänzlich en Unseligkeit frei, d. h. auch nur „in einigem Grade glükselig werden" — zu einem Haupt-saz machte, ihn als solchen auszeichnete, und mit sichtbarem Interesse zu beweisen suchte (Röm. 2. ff. 9, 30. ff. 10, 1. ff. Gal. 2—5.). Dies that er nun (nach der Voraussezung) deswegen, weil jene Christen, die nun einmal den gänzlichen Verlust der Gnade Gottes verdient zu haben sich einbildeten, und von dieser Einbildung nicht abzubringen waren, auf keine andere Art mehr beruhigt werden konnten, als wenn ihnen glaublich gemacht wurde, sie könnten das, was sie zu verlieren allerdings verdient hätten (Gnade Gottes, und Seligkeit im Messiasreich), unverdienter Weise als Geschenk der freien Güte Gottes noch erlangen. Sollte aber dieser Zwek der Beruhigung erreicht werden, so war dazu noch ein anderer Saz nöthig, der von Paulo selbst entweder bestimmt hinzugesezt, oder wenigstens unbestimmt hingelegt, aber auf alle Fälle von den Christen bestimmt hinzugedacht werden mußte. Das vorausgesezte Vorurtheil dieser Christen, an welches die Beruhigungsgründe sich anschliessen sollten, war nehmlich: „wer gestraft wird von der Gott-„heit, der ist blos Gegenstand ihrer Strafe, und in „keiner Rüksicht Gegenstand ihrer Gnade; und umge-„kehrt: wer ein Gegenstand ihrer Gnade ist, der hat gar „keine Strafe zu fürchten." Sollten sie also auf die (nach der Voraussezung) einzigmögliche, d. h. auf die ihrem

Vorurtheil angemessene Art beruhigt werden, so mußten sie glauben dürfen, daß sie — nicht nur von gänzlicher, sondern — von aller Unseligkeit, von jeder Strafe frei, nichts als gutes zu erwarten hätten, blos Gegenstände der Gnade Gottes wären. Sollten sie aber dies glauben können, so mußte es ihnen nicht blos unbestimmt, sondern ganz bestimmt von Paulo versichert seyn; denn bei einer blos unbestimmten Versicherung der Freiheit von gänzlicher Unseligkeit würde nothwendig die Frage bey ihnen haben entstehen müssen: ob sie denn nicht von aller Strafe frei würden? Und so lang ihnen das nicht gewiß war, so konnte es ihnen auch (laut der oftgedachten Alternative, die bey ihnen vorausgesezt wird) nicht gewiß seyn, ob sie auch nur von irgend einer Strafe frei, auch nur in irgend einem Grade glüklich, und der Gnade Gottes theilhaftig würden (vgl. Th. 1. S. 229. Th. 2. S. 20.). Ihre Beruhigung erforderte also (unter der angenommenen Voraussezung) eine bestimmte Versicherung Pauli: "ihr „habt zwar α) den gänzlichen Verlust aller Gnade Gottes „und Seligkeit verdient, und verdient ihn immer noch, „wenn ihr euch auch bessert; aber ihr werdet unverdienter „Weise nicht nur von der Strafe des gänzlichen Verlusts „frei, sondern auch β) ganz glüklich, einer reinen Seligkeit theilhaftig." Zum wenigsten mußte Paulus sich so ausdrüken, und zwar absichtlich so ausdrüken, daß jene Christen beide Säze, welche gleich wesentlich für ihre Beruhi-

gung waren, in seinen Worten deutlich ausgedrükt fanden, und für sich ohne Zweifel glaubten, Paulus wolle ihnen diese Säze vorlegen. Auf alle Fälle also mußte Paulus wissentlich falsche Säze behaupten, wenigstens wollen, daß seine Säze gerade in dem Sinn, in welchem sie falsch waren, verstanden und angenommen würden, mußte die Beruhigung der Christen wissentlich auf falsche Säze bauen, und die Wahrheit, die er selbst erkannte, ihrer Beruhigung zum Opfer bringen. Ich kann dies — von welcher Seite ichs auch betrachte — für nichts mehr und weniger ansehen, als für wissentliche Täuschung, welche, selbst zu einem an sich guten Zwek gebraucht, von der reinen Sittenlehre mit unerbittlicher Strenge verdammt wird, und mit dem Character des ehrlichen Mannes so sehr, als mit dem eines göttlichen Gesandten — also mit dem Character Pauli, im geraden Widerspruch steht, folglich höchstunwahrscheinlich ist. War aber diese Täuschung vollends ganz unnöthig, (wie ich nach Nr. b. behaupten zu müssen glaube), so ist mirs nicht einmal denkbar, daß Paulus sich ihrer bedient habe, also nicht einmal denkbar, daß er das habe sagen wollen, was er nach der Hypothese des Hrn Verf. gesagt haben soll.

Entweder also (dies folgt aus dem bißherigen) trug Paulus jene an sich falschen Säze, auf welche die Beruhigung der neubekehrten Christen nothwendig gebaut

werden mußte, ganz bestimmt [66]) so vor, daß sie als ernstliche Behauptungen, und zwar in dem Sinne, in welchem sie falsch, aber mit dem Vorurtheil der Christen übereinstimmend waren, von diesen angesehen und angenommen werden mußten; in diesem Fall erlaubte er sich eine wissentliche Täuschung, und that, was der ehrliche Mann und der göttliche Gesandte nicht thun darf, ohne auch nur im mindesten durch seinen Zwek zu diesem Mittel genöthigt zu seyn. Oder er drükte sich unbestimmt aus; in diesem Fall erreichte er seinen Zwek der Beruhigung nicht, weil die vorausgesezte Aengstlichkeit jener Christen, die nur durch die bestimmte Vorstellung einer gänzlichen Straflosigkeit, und einer alle Strafen erlassenden, und eine reine Glükseligkeit ertheilenden unverdienten Gnade Gottes gehoben werden konnte, sich mit der unbestimmten Vorstellung nicht begnügt, vielmehr in dieser nur Anlaß zu fortgesezten Zweifeln gefunden haben würde. [67]) In diesem Fall weiß ich die Lehrweis-

---

66) Daß er dies wirklich gethan habe, ist in Rüksicht auf den einen dieser Säze (Nr. 8) oben (Nr. 2. c.) gezeigt worden.

67.) Man kann daher — vorausgesezt, daß die Neubekehrten das oftgedachte Vorurtheil gehabt, und auf die angezeigte Art haben beruhigt werden sollen — meines Erachtens nicht blos (wie Hr Flatt Th. 1. S. 237. thut), "problematisch" annehmen, "daß die Lehre der Apostel (von „der Sünden Vergebung) von ihren Zeitgenossen so ver„standen worden sey, daß sie dabei an Aufhebung der Stra„fe dachten"; und ich kann mir den Zwek der Beruhigung

heit, in jenem den moralischen Character des Apostels nicht zu retten, und kann mich also auf keinen Fall von der Richtigkeit der bisher beurtheilten Hypothese überzeugen.

4) Endlich über den vierten der oben ausgezeichneten Punkte nur noch folgendes. Ist das unter Nr. 3. gesagte richtig, so sehe ich nicht ein, wie Paulus auch in Beziehung auf irgend ein anderes Vorurtheil — nehmlich in Beziehung auf dasjenige, von welchem Nr. 4. die Rede ist — von blos eingebildeten Strafen (Th. 2. S. 162 f. Anmerk.) so sprechen konnte, wie er gesprochen haben müßte. Ich finde die nehmlichen Schwierigkeiten auch hier wieder. Ueberdies aber dünkt mich, jene Judenchristen, die von einer freien Güte Gottes nichts wissen, sondern alles nach Verdienst behandelt haben wollten, und auf die Wohlthaten, welche Gott den Christen ertheile, einen Rechtsanspruch zu besitzen glaubten, hätten die Argumentation des Apostels (S. 130.) auch nicht einmal als Argumentation κατ' ἄνθρωπον zuzugeben nöthig gehabt. Sie hätten ja immerhin antworten können: "eben weil alles, was dem Menschen zu Theil wird, schlechterdings nur von

nicht wohl erreicht denken, wenn (wie ebendaselbst angenommen wird) "viele bei der ganz unbestimmten Vorstellung stehen blieben, daß ihnen der Tod Jesu [insofern "Sündenvergebung zusichere, als er ihnen überhaupt] die "Gnade der Gottheit zusichere"

Verdienst und Schuld abhängt, (Th. 1. S. 232.), so kann uns Gott, der Gerechte, wenn wir uns bemühen, das Gesez zu halten, wenigstens nie von aller Gnade, und Glükseligkeit ausschliessen; die gänzliche Ausschliessung davon kann nicht verdiente Strafe, die Zulassung zum angemessenen Antheil daran nicht Befreiung von verdienter Strafe sey." Nur unter der Voraussezung, daß auch diese Christen entweder das Vorurtheil, als ob sie wegen ihres bisherigen Lebens gänzlichen Verlust aller Wohlthaten und Gnade Gottes verdienten, zugleich mit dem erstern Vorurtheil von ihrem Rechtsanspruch auf Seligkeit gehabt, oder aber, nachdem sie zur Ueberzeugung von ihrer bisherigen Strafwürdigkeit gekommen waren, das Vorurtheil der stolzen Selbstzufriedenheit mit jenem Vorurtheil der übertriebenen Aengstlichkeit vertauscht hätten, oder wenigstens im Allgemeinen die Meinung gehabt hätten: "wer auch nur nicht ganz vollkommen das Gesez beobachte, verdiene die Strafe der gänzlichen Entziehung der Gnade Gottes" — wäre jene Argumentation als Argumentation κατ' ἄνθρωπον richtig. Die erstere Voraussezung widerspricht sich, und kann also nicht angenommen werden (vgl. oben Nr. 3. a); die andere wäre an sich zwar denkbar, aber sie kann damals, als Paulus die Briefe an die Römer und Galater schrieb, wenigstens nicht wirklich gewesen seyn; denn diese Brie-

se sezen Leser voraus, welche das stolze Vorurtheil damals noch hatten. Nach der dritten Voraussezung wären jene Christen in der Meinung gestanden seyn, sie hätten das ganze Gesez vollkommen erfüllt, und wenn nun diese Meinung (welche Paulus wirklich widerlegt) ihnen benommen worden wäre, so würde dann allerdings unter der angenommenen Voraussezung die Argumentation eine κατ᾽ ανθρωπον richtige Argumentation gewesen seyn. Allein der historische Beweis für die Richtigkeit dieser dritten Voraussezung selbst möchte schwerlich zu führen seyn. Auf alle Fälle aber kann ich mich aus den oben (Nr. 3.) ausgeführten Gründen, welche auch in Beziehung auf das Vorurtheil, von welchem hier die Rede ist, gelten, nicht überzeugen, daß die Argumentation des Apostels nur eine akkommodirende Argumentation sey.

* * *

Ich übergebe hiemit diese Bemerkungen — in welchen ich meine Ueberzeugung sine ira & studio vorgelegt habe — der Prüfung der Leser, und vorzüglich des wahrheitliebenden Hrn Verfassers, durch dessen Untersuchungen sie veranlaßt worden sind. Das Resultat derselben ist: daß der in den Erklärungen des N. T. über Sündenvergebung enthaltene Saz kein anderer ist, als dieser: "Die Gottheit befreit den Sünder, der sich

„bessert — nicht, weil es ihre Gerechtigkeit fordert,
„sondern weil es ihre freie, aber weise Güte beschlos-
„sen hat — nicht um des Verdiensts der Besserung
„willen, und nach Proportion desselben, sondern δωρεαν,
„κατα χαριν — von der wirklich verdienten —
„nicht blos eingebildeten — Strafe, und ertheilt
„ihm eine Glükseligkeit, die sein Verdienst übersteigt."
Uebrigens (— dies einige sey mir erlaubt noch zu be-
merken —) behaupte ich dabei gar nicht, daß dadurch
alle Uebel und nachtheilige Folgen der Sünde in je-
der Rüksicht, sey es in diesem oder dem künftigen Le-
ben, für aufgehoben erklärt werden. Es ist nicht nur,
laut der Erfahrung, unwidersprechlich, daß dies in
Beziehung auf die Folgen im gegenwärtigen Leben nicht
der Fall ist; sondern ich möchte selbst den Saz: "auch
im künftigen Leben dauren gewisse Folgen der Sünde
auch bei den Gebesserten und δικαιωμενοις auf unbestimm-
tere Zeit hin fort!" weder a priori, noch mit bibli-
schen Beweisen zu widerlegen auf mich nehmen. Sogar
daß gewisse Folgen der Sünde im künftigen Leben als
Strafe bei den Gebesserten noch fortdauren, scheint
mir der Lehre des N. T. nicht zu widersprechen. Denn
die Strafe, welche durch die αφεσις αμαρτιων und δικαιω-
σις für aufgehoben erklärt wird, ist allerdings (wie ich
mit Hrn Flatt annehme) eigentlich die Ausschlies-
sung vom Volk Gottes, und der künftigen βασιλ-

θεου, folglich das, was durch die Aufhebung dieser Strafe bewirkt wird, *Aufnahme* in die βασιλειαν θεου, und daß in dieser *jede* unangenehme Folge der Sünde, sey's in der Form oder ohne die Form einer *Strafe*, entfernt sey, scheint mir im N. T. nicht bestimmt behauptet zu werden, und in Rüksicht auf negative Folgen wenigstens a priori undenkbar zu seyn. Hingegen *das* glaube ich, nach wiederholter Untersuchung behaupten zu müssen (und dies ists, worüber ich von Hrn Fl. verschieden denke): diese Aufnahme zum Volk Gottes und in die βασιλειαν θεου sey, nach Begriffen des N. T., etwas, das der Sünder, auch wenn er gebessert ist, nicht verdiene; die Ausschliessung daraus sey die Strafe, welche der Sünder, auch wenn er sich bessert, und nach dem Grade seines sittlichen Werths belohnt würde (was an sich auch εξω της βασιλειας θεου möglich wäre), dennoch verdiente; *die Glükseligkeit* also, welche dem gebesserten Sünder in der βασιλεια θεου zu Theil wird, sey eine den Grad seiner Würdigkeit übersteigende Gattung von Glükseligkeit, welche er zwar unter der Bedingung der Besserung, und *an der* er einen seiner Tugend proportionirten grösseren oder geringeren *Antheil* erhält, *welche selbst* aber (insofern sie eine einer gewissen Gattung von Menschen bestimmte Gattung von Glükseligkeit überhaupt ist), dem Grad ihrer Wür-

digkeit nicht proportionirt ist [68]), weil sie sonst verdient wäre; was doch nach meiner Einsicht das N. T. aufs bestimmteste, und ernstvolleste läugnet.

IV.

Hat Jesus seine Wunder für einen Beweis seiner göttlichen Sendung erklärt? Eine historische Untersuchung

von

D. Gottlob Christian Storr.

1. Sollten Wunder einen Beweis für die göttliche Sendung eines gewissen Menschen abgeben; so mußte dieser bestimmte Zwek ausdrüklich erklärt werden. Wenn man auch den göttlichen Ursprung der Wunderbegebenheiten voraussezen kann, so liessen sich ja, ohne bestimmte Angabe ihrer eigentlichen Absicht, ausser dem Zwecke, eines gewißen Menschen göttliche Sendung zu bestätigen, noch mehrere andere denken, und also auf eine besondere Absicht kein siche-

68) Vergl. Hrn D. Storr's Doctrin. christ. theoret. §. 73. not. a).

rer Schluß machen. Man könnte z. B. in Beziehung auf die Wunder Jesu bei dem Zwecke der Wohlthätigkeit oder einer anderen, von der Bestätigung seiner göttlichen Sendung verschiedenen, Absicht [1]) stehen bleiben, oder auch, in dem Falle, daß man keinen hinlänglichen Grund auszufinden wüßte, einen uns unbekannten Zwek der unerforschlichen Weisheit Gottes vermuthen.

2. Ist hingegen erweislich, daß Jesus seine Wunder für Beweise seiner göttlichen Sendung erklärt hat; so ist hinlänglich dargethan, daß Gott, was er auch für weitere [2]) Zwecke bei jenen Begebenheiten gehabt haben mag, wenigstens auch dieses bezwekt habe, Jesum für seinen Gesandten zu erklären, daß Jesus also, der untrüglichen Erklärung Gottes zu Folge, wirklich ein göttlicher Gesandter, und zwar ein göttlicher Gesandter von der Bestimmung und Würde gewesen sey, welche er sich selbst zugeschrieben [3]) hat.

---

1) vergl. Neues theol. Journal 1797. S. 453. ff.

2) a. a. O. S. 452.

3) Zunächst bewiesen die Wunder Jesu, daß er ein ausserordentlicher Gesandter Gottes — ein Prophet — sey (Joh. 11, 42. 5, 36.), was auch die Zeitgenossen Jesu wirklich daraus erkannt haben (3, 2. 9, 17. 32. f. Luc. 7, 16.). Darum aber bliebe es nicht unbestimmt (vergl. a. a. O. S. 394. 391. f.), in welchem Maaße Jesus dieses sey. Die eigenen Erklärungen Jesu (s. Comp. dogm. §. 6.) bestimmten hinlänglich, welche Aufträge er von Gott habe, was für ein Ansehen ihm und seinen Aussprü-

Wenn man das Gewicht des Beweises für Jesu göttliche Sendung aus Wundern, gehörig würdigen will: so muß man niemalen vergessen, daß nicht blos von einer einzelnen wunderbaren Begebenheit, sondern von einer ganzen Reihe wunderbarer Ereignisse die Rede ist, welche theils vor — theils nach dem Tode Je-

---

chen gebühre; in welcher besonderen Verbindung er mit Gott stehe. Und diese bestimmteren Versicherungen waren eben dadurch beglaubigt, wenn seine göttliche Sendung überhaupt, durch Wunder bestätigt wurde. Denn wenn der allein Weise und Allmächtige einmal die Absicht hatte, Jesum als seinen besonderen Gesandten an die Menschen zu gebrauchen, so dürfen wir ihm gewis auch den Gebrauch der Mittel zutrauen, die zur Erreichung seiner Absicht nothwendig waren. Aber die Absicht einer besonderen göttlichen Sendung hätte nicht erreicht werden können, wenn Gott seinen Gesandten selbst über die Beschaffenheit seiner Sendung und die ihm ertheilte Vollmacht im Irrthum gelaßen, oder wenn er ihn auch unter der, bei Jesu vermöge seines Charakters ohnehin wegfallenden (a. a. O. §. 7.), Voraussezung, daß er sich wider besseres Wissen ein ungegründetes Ansehen gegeben habe, nichts desto weniger durch Wunder zu beglaubigen fortgefahren hätte. In Verbindung mit den Aussagen Jesu von sich selbst, die sich kein anderer Gesandter Gottes erlaubt hat, beweisen seine Wunder allerdings (Matth. 11, 3—5. Joh. 10, 24—38. 14, 9—11.), daß er der Messias, oder (s. dieses Magazin St. 1. S. 110. ff.) der ausgezeichnetste (10, 36.), mit Gott ganz besonders verbundene (V. 30. 38. 14, 7. 9—11.), Gesandte Gottes, sey. S. Diss. II. in LL. N. T. hist. aliquot locos bei Joh. 14, 10—12. 9, 36. f. Diss. III. bei 6, 26. f.)

su unter der Erklärung [4]) erfolgt sind, daß Jesu göttliche Sendung und Wunder dadurch bekräftiget werde. Die Glaubwürdigkeit der Erzählungen [5]) vorausgesezt [6]), darf man behaupten, daß sowohl die Wahrscheinlichkeit einer, von Jesu und seinen Freunden selbst nach eigener Willkühr durch menschliche Kunst bewirkten, Veranstaltung der Wunder, als auch die Wahrscheinlichkeit eines ganz unabsichtlichen, blos zufälligen Zusammentreffens der Wunderbegebenheiten mit der Behauptung [7]) Jesu und seiner

---

4) S. unten §. 6. 7. 4. Anm. 56. und Apg. 3, 12—16. 4, 7—12. 30. 9, 34. Ebr. 2, 3. f.

5) Comp. dogm. §. 5.

6) Hiemit wird zugleich vorausgesezt (s. dieses Magazin St. 2. S. 61. ff. St. 1. S. 161. ff.), daß man die erzählten Begebenheiten nicht durch willkührliche Zusäze, deren Richtigkeit in eben dem Maaße verdächtiger wird, in welchem die Menge der Fälle steigt, worin das Wunderbare nur durch solche Gewaltthätigkeiten weggeschaft werden kann, in ganz andere Geschichten verwandle. Daß jede Interpretation, die das Wunderbare aus den Nachrichten unserer Evangelien wegschaffen will, den Worten einen Zwang anthue, der mit den Gesezen einer grammatischen Auslegung nicht vereinbar ist, erkennt auch Herr D. Eckermann B. 5. der theol. Beytr. St. 2. S. 95. f.

7) Die Behauptung mußte eben nicht bei jedem einzelnen (vergl. Joh. 11, 4. 15. 42. Matth. 9, 5. f. Apg. 3, 6. 16. 4, 8—12.) Wunder immer aufs neue wiederholt (vergl. Neues theol. Journal a. a. O. S. 346. f.) werden. Genug, daß die Wunder Jesu und seiner Freunde überhaupt, für eine Bestätigung des Glaubens an die von Jesu und

Freunde, wonach solche Begebenheiten zur Bestätigung der göttlichen Sendung und Würde Jesu erfolgen sollten, in eben dem Maaße abnimmt, in welchem die Anzahl der Begebenheiten wächst, deren Hervorbringung nicht blos nach dem Urtheil der aufmerksamsten und unterrichtetsten Zeitgenossen [8]) Jesu und der Apostel in keines Menschen Willkühr und Kräften stand, sondern auch, bei aller Zunahme der physischen Kenntnisse, noch zu unserer Zeit aus menschlicher Kunst eben so unerklärbar ist [9]), welche dabei alle mit der angegebenen Behauptung Jesu und seiner Freunde — nicht [10]) etwa mit Versicherungen der Gegner Jesu, daß zu Bekräftigung ihrer der Ehre Jesu nachtheiligen Urtheile gewisse ausserordentliche Dinge erfolgen sollen, zusammenstimmten [11]), und jedesmal,

---

seinen Gesandten behauptete göttliche Sendung und Würde Jesu mehr als einmal (Matth. 11, 2—5. Apg. 2, 22. 10, 30—39. 4, 29. f. Ebr. 2, 3. f. Marc. 16, 20. Apg. 14, 3. f. vergl. Joh. 5, 36. 10, 24. f. 36—38. 15, 22—24. 14, 10—14) erklärt wurden.

8) vergl. a. a. O. S. 343.

9) a. a. O. S. 462.

10) vergl. Comp. dogm. p. 131.

11) Die Behauptung (Anm. 9.), daß gewisse Wunder sich auf höhere Beglaubigung der göttlichen Sendung einer bestimmten Person beziehen, führt wenigstens auf die Hypothese, daß die gegebenen Wunder eines übermenschlichen Wesens Absicht, die göttliche Sendung eines gewissen Men-

so oft eine solche angebliche Bestätigung der göttlichen

---

schen zu bestätigen, etwa wirklich zu erkennen geben möchten. Und diese Hypothese wird nach logischen Regeln (vgl. z. B. den *Kiesewetterischen* Grundriß einer allgem. Logik nach *Kantischen* Grundsäzen §. 215.) um so wahrscheinlicher, je *mehrere* Begebenheiten *mit der angenommenen Absicht zusammenstimmen*, und je weniger sich *alle* diese Ereignisse aus der *eigenen* Willkühr und Thätigkeit des angeblichen göttlichen Gesandten, der jene Absicht behauptete, erklären lassen, die Naturkenntnisse mögen auch noch so sehr gestiegen seyn (s. dieses Magazin St. 3. S. 5—7.). Das *zufällige* Zusammentreffen der einzelnen Wunder mit der angegebenen Absicht, wird um so unwahrscheinlicher, und die *Wirklichkeit* der behaupteten Beziehung wird um so wahrscheinlicher, je grösser die Anzahl der mit der Hypothese übereinkommenden und doch von der Willkühr des Behaupters unabhängigen Begebenheiten ist. S. auch dieses Magaz. St. 3. S. 15—19. Wenn das neue theol. Journ. das die *Wirklichkeit* der Beziehung der Wunder Jesu und seiner Freunden auf die Beglaubigung der göttlichen Sendung und des davon abhängenden Ansehens Jesu nicht erweislich findet (a. a. O. S. 344. ff.), der Behauptung einer solchen Beglaubigung noch (S. 349. f.) Voraussezung der Maxime aufbürdet: "Lehrsäze, mithin Säze, *von denen durch Gründe der Sache* Ueberzeugung *möglich* ist, sollen *nicht durch diese*, sondern durch Glauben an das Wort des Behaupters für ausgemacht gelten;" so wird es kaum nöthig seyn zu erinnern, wie *unerwartet* bei der vorliegenden Frage (S. 343. f.) die Bestimmung seyn müsse, daß bei den auf das Wort eines göttlichen Gesandten anzunehmenden Behauptungen *Ueberzeugung aus inneren Gründen* eben sowohl möglich seyn müsse. Eben solche Säze, die zwar mit keiner aus inneren Gründen erkennbaren Wahrheit im Widerspruch stehen, aber auf die-

sem Wege von uns auch nicht erwiesen werden können, wie z. B. daß Jesus in Zukunft die Todten erwecken, und Richter der Menschen seyn werde, sind es ja vornemlich, warum man gern anderswoher, und namentlich aus der Beglaubigung des Behaupters als eines göttlichen Gesandten durch Wunder, oder aus einer, von dem Allwissenden, welchem auch für uns unerreichbare Gründe der Wahrheit nicht verborgen sind, gegebenen, Versicherung von der uns unbekannten Sache, ein beweisendes Datum erhalten möchte (a. a. O. S. 446. f. 366. f. 376. f.). Kann es also erlaubt seyn, bei der Untersuchung der Frage, ob das angebliche Datum für Säze, wovon wir durch innere Gründe keine Ueberzeugung erlangen können, wirklich beweisend sey, schon zum Voraus festzusezen, daß bei allen Säzen, über deren Erweislichkeit aus Wundern gefragt wird, auch Ueberzeugung durch innere Gründe Statt finden müsse? Das Wundersystem, das Säze annimmt, bei welchen eben wegen ihrer Unerweislichkeit aus Gründen der Sache Wunder nichts weniger als überflüssig (a. a. O. S. 446.) seyen, kann durch einen, auf dem ganz willkührlich angenommenen, und auch wirklich unerweislichen (s. St. 2. dieses Magazins S. 96. ff.), Gegentheil jener Voraussezung beruhenden, Beweis nicht einmal scheinbar erschüttert werden. Daß übrigens auch selbst bei denjenigen Säzen, die anderswoher bewiesen werden können, eine hinzukommende Bestätigung durch das Ansehen eines mit Wundern beglaubigten Gesandten Gottes, wenn schon nicht schlechterdings nothwendig, doch nicht geradehin überflüssig (vergl. Neues theol. Journ. a. a. O. S. 446. f.), und also auch die Voraussezung, daß Säze, von denen durch Gründe der Sache Ueberzeugung möglich ist, nicht durch diese, sondern blos durch das mit Wundern bekräftigte Wort des

sandten [12]) erwartet oder angekündigt wurde, unfehlbar erfolgten [13]), nicht — das einemal eintrafen, das anderemal ausblieben. Nun wäre es unvernünftig, das in hohem Maaße Unwahrscheinliche dem in hohem Maaße Wahrscheinlichen vorzuziehen, und es ist also v e r-

---

Behaupters für ausgemacht gelten sollen, unbillig sey, will ich hier nicht umständlicher zeigen. Eben dieselben Wahrheiten können ja auch durch innere Gründe und durch göttliche Versicherung z u g l e i c h bekräftigt werden. S. Bemerkungen über Kant's philos. Religionslehre S. 64. ff. und D. Flatt's Beitr. zur christl. Dogm. und Moral S. 1. ff. Herr D. Paulus selbst hält es, b e i a l l e r E v i d e n z d e r i n n e r e n G r ü n d e für Jesu moralische Religionslehre (N. theol. Journ. S. 349. f. 427. f. 446. f. 449.), doch n i c h t f ü r ü b e r f l ü s s i g, wenn durch das Wunderbare der Handlungen Jesu ein gewisses Zutrauen zu seinen Einsichten erwekt, und durch das Ansehen des Lehrers den inneren Gründen der Lehre mehrere Aufmerksamkeit und Wirksamkeit verschaft wurde (S. 458—460.).

12) Was Marc. 9, 18. erzählt wird, geschah noch in der Vorbereitungszeit der Apostel, da Jesus mit der Schwachheit dieser Schüler noch viele Geduld haben mußte (V. 19.), und sie noch nicht als b e s t ä n d i g e Gesandte Jesu (Joh. 17, 18. 20, 21.) angestellt und mit den diesem Charakter gemäßen Fähigkeiten ausgerüstet waren (V. 21. f. 15, 26. 16, 7. ff. Luc. 24, 48. f. Apg. 1, 8.). Auch hatten sie damals keine besondere Sendung aufzuweisen, keinen, auf gewisse Zeit und Gegend eingeschränkten, Auftrag (Marc. 3, 14. f.) erhalten. Am wenigsten hatten sie dem Kranken oder seinem Vater zugesagt oder a n g e k ü n d i g t, daß die (nicht erfolgte) Genesung im Namen und zur Ehre Jesu erfolgen würde.

13) S. dieses Magaz. St. 2. S. 57. 72.

künftig, die Wunder Jesu und seiner Freunde als eine absichtliche, aber von ihrer eigenen Willkühr unabhängige, Bestätigung der von ihnen behaupteten göttlichen Sendung und Würde Jesu anzusehen. Allein der übermenschliche Verstand, der jene Absicht äusserte, ist, vermöge [14] des Inhalts der Lehre [15], deren Ansehen er durch die bezwekte Beglaubigung Jesu beförderte, kein moralisch böser Geist. Er ist entweder Gott selbst, oder doch ein moralisch guter Geist. Aber in einem Falle wie in dem anderen [16] hat Gott selbst durch jene Wun-

---

14) a. a. O. S. 164. ff.

15) Ob der Inhalt der Lehre eines angeblichen besonderen Gesandten Gottes mit der Moralität und natürlichen Religionslehre im Widerspruch stehe, oder nicht, ob er Moralität zu befördern und Glauben an die Wahrheiten der natürlichen Religion zu stärken und zu beleben im Stand sey, läßt sich auch selbst in Hinsicht auf die neuen Behauptungen, welche die Vernunft weder erweisen noch widerlegen kann (Neues theol. Journ. a. a. O. S. 344. 446.), beurtheilen, ohne noch, die erst aus anderen Gründen z. B. aus Wundern, zu beweisende (Anm. 11.), Gewisheit der neuen Behauptungen vorauszusezen.

16) Von einem guten Geiste läßt sich nicht erwarten, daß er seine ausserordentlichen Wirkungen auf den angeblichen Gesandten Gottes für göttliche Wirkungen angesehen wissen wollte, wenn er sich bewußt war, ohne göttlichen Auftrag zu handeln (s. Comp. dogm. p. 42.). Höhere Geister, denen sich Gott näher offenbart (vergl. Matth. 18, 10.), und denen er öfters Aufträge ertheilt (vergl. Ebr. 1, 14.), müssen auch im Stande seyn, gött-

der die göttliche Sendung und Würde Jesu (unmittelbar oder mittelbarer Weise) bestätigt [17].

3. Die vorangehenden Bemerkungen (§. 1. 2.) sollen auf die Wichtigkeit der Frage aufmerksam machen, deren Untersuchung eigentlicher Gegenstand dieses Aufsazes ist. Am schnellsten wäre sie freilich entschieden, wenn sich erweisen liesse, Jesus habe ausdrüklich erklärt, er wolle den Glauben an seine göttliche Sendung nicht

---

liche Befehle von eigenen Einfällen leicht zu unterscheiden. Wenn man aber auch voraussezen will, daß der angebliche göttliche Auftrag, einem Menschen gewisse Lehren mitzutheilen, und den göttlichen Ursprung der Mittheilung durch ausserordentliche Wirkungen zu beglaubigen, auf Irrthum und Selbstäuschung des höheren Geistes beruhe; so würde Gott wenigstens in dem Falle, daß sich der nicht göttliche Ursprung vermöge des Inhalts der bekannt gemachten Lehre nicht entdecken läßt, und also der Irrthum für Menschen schlechterdings unvermeidlich ist, die ausserordentlichen Wirkungen zu Bestätigung der falschen Meinung nicht durchaus gelingen lassen, sondern vielmehr den dahin abzweckenden Versuchen des unabsichtlich irrenden Geistes, zu seiner eigenen Zufriedenheit und zur Verwahrung der mit jener blos angeblich göttlichen Offenbarung bekannt gewordenen Menschen vor der unausweichlichen Gefahr, entweder Verlezung der Gott schuldigen Ehrerbietung von ihrer Seite (vergl. Joh. 3, 33—36. 5, 23. f. 12, 44. ff. 1 Joh. 5, 10.) zu befürchten, oder in Irrthum zu gerathen, angemessene Hindernisse in den Weg legen. S. Herrn Prof. Vogels Aufsäze theol. Inhalts St. 1. S. 141—143. und St. 3. dieses Magazins S. 12—18.

17) Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre S. 93. ff.

auf Wunder gegründet wissen. [18]) Allein es ist, aufs gelindeste zu reden [19]), unerweislich, daß die Stellen Matth. 12, 38 — 42. 16, 1 — 4. Marc. 8, 11. f. Luc. 11, 29. f. worauf man sich beruft [20]), ein solches Resultat geben. Es ist durchaus nicht nothwendig anzunehmen, daß Jesus die Ueberzeugung von seiner göttlichen Sendung aus Wundern überhaupt mißbillige, und es für ein Zeichen eines bösartigen Menschen erkläre, wenn jemand seinen Glauben auf Wunder gründen wolle. Konnte Jesus nicht eben darüber [21]) unzufrieden seyn, daß Leute, die schon so viele

---

18) vergl. Herrn D. Eckermanns theolog. Beitr. B. 5. St. 2. S. 35. f.

19) So bald einmal erwiesen ist (§. 6. 7.), daß Jesus seine Wunder als Beweise seiner göttlichen Sendung angesehen habe; so ist zugleich dargethan, daß unter den möglichen Erklärungen der oben genannten Stellen diejenige verwerflich sey, welche anderen Aeusserungen Jesu widerspricht, und hingegen die mit anderen Aussprüchen Jesu übereinstimmende Deutung richtiger seyn müsse.

20) a. a. O. S. 14. ff.

21) Nach dieser Ansicht der Stelle Marc. 8, 12. wäre die vermißte (s. Herrn D. Paulus theol. Journ. a. a. O. S. 395. ff.) Berufung auf die schon geschehenen Wunder in den Worten zu suchen: "wie mögen doch diese Leute einen Beweis meiner göttlichen Sendung (σημειον, vergl. Joh. 6, 26. mit V. 27. 29. f.) erst verlangen, den sie doch längst in so vielen Wundern erhalten haben?" Und warum sollte man denn die Zeichen der messianischen Zeit (Matth. 16, 3. vergl. Diss. I. in LL. N. T. hist. ali-

Wunder gesehen haben, erst noch ein Kennzeichen seiner göttlichen Sendung fordern mögen, als wäre ihnen noch keines bekannt? "Wie mögen diese Menschen, sagt er unwillig (Marc. 8, 12.), noch einen Beweis meiner von ihnen bestrittenen (V. 11.) göttlichen Sendung fordern? Sie, die schon durch ihr Verhalten bei den vorigen Wundern (vergl. Matth. 16, 1. mit 9, 34. 12, 24.) gezeigt haben (V. 31—34), wie wenig sie sich durch das geforderte neue Wunder überzeugen lassen würden. Es soll ihr Verlangen nicht erfüllt, troz ihrer Forderung, oder vielmehr [22] eben wegen der Unbilligkeit ihrer Forderung, soll ihnen kein Zeichen gegeben werden." Läßt sich nun aber daraus, daß Jesus auf die Forderung dieser bösartigen Heuchler (16, 3. 4.) kein Wunder thun wollte, das sie nach der bisherigen Erfahrung durch allerlei Ausflüchte doch für

quot loca Anm. 141.f, welche die Pharisäer (s. Anm. 23.) ihres unverbesserlichen (Marc. 3, 29. f. Matth. 12, 31. f.) Gemüthszustandes wegen nicht richtig beurtheilen konnten (V. 33—35.), schlechterdings nicht von Wunderwirkungen verstehen können? Freilich ist in der Antwort Jesu 16, 2—4. von Wundern nicht ausdrüklich die Rede, aber gewis eben so wenig von dem damaligen dringenden Bedürfniß einer Religionsverbesserung und dem moralischen Inhalt der Lehre Jesu (vergl. Herrn D. Eckermann S. 33. f. und Herrn D. Paulus S. 395. f.). Genug, daß Jesus seine Wunder sonst für Zeichen der messianischen Zeit erklärt (Matth. 11, 3—5.).

22) s. dieses Magaz. St. 2. S. 88.

ihre Ueberzeugung unwirksam gemacht hätten, der Schluß ziehen, Jesus habe überhaupt keine Wunder gethan, oder er habe sie wenigstens nicht in der Absicht gethan, wahrheitliebenden Menschen [23] seine göttliche Sendung dadurch zu bestätigen? Der Zusaz Matth. 16, 4. (vergl. 12, 39. Luc. 11, 29.) ändert in der Hauptsache nichts. Indem Jesus die Pharisäer und Sadduceär auf ein entferntes Wunder verweiset, das ohne ihre Forderung an ihm selbst erfolgen, und ihren Haß gegen die Wahrheit seiner göttlichen Sendung, welcher sich bisher durch gewaltsame Zernichtung jeden Eindruks von seinen Wundern auf sie äussere (Anm. 21.), zulezt aber ihn selbst aus dem Wege schaffen und damit seiner Sache ein Ende ge-

---

23) Solche werden auch bei dem Beweise aus den Wundern vorausgesezt (Joh. 7, 17. vergl. a. a. O. St. 1. S. 108. f.), wenn er eine feste Ueberzeugung bewirken soll. Jesus konnte also freilich Luc. 16, 31. (vergl. Herrn D. Paulus S. 449. und Herrn D. Eckermann S. 86. ff.) sagen, wer den, von seinem eigenem Gewissen gebilligten, Aufforderungen Mosis und der Propheten zur Besserung kein Gehör gebe, der würde sich auch durch die Erscheimung eines Verstorbenen nicht bessern lassen. Denn die Unredlichkeit und Untreue, womit er die Stimme seines Gewissens und das, nach der Voraussezung Jesu und seiner Zuhörer durch Wunder beglaubigte, Ansehen Mosis und der Propheten als göttlicher Gesandten abweise, werde auch den Eindruk jener Erscheimung bald genug ersticken und also unwirksam machen,

macht zu haben meynen werde (Joh. 11, 48—53. 16, 20.), durch die unerwartete Beschämung ihres Bestrebens und ihrer Hoffnung um so empfindlicher kränken werde (Matth. 27, 64. 28, 12. f. Apg. 4, 2. 10. f. 14—21. 27. f. 5, 28. ff.): so sagt er wirklich, daß auf ihre gegenwärtige Forderung kein Wunder erfolgen, der von ihnen verlangte Beweis seiner göttlichen Sendung überall nicht gegeben werden solle (Marc. 8, 12.). Daß das dem Wunder an Jonas ähnliche [24]) Wunder (σημειον ιωνα Matth. 12, 39.) Jesu Auferstehung von den Todten sey, erhellt aus dem 40sten Verse [25]), wenn er anders ein ächter Theil der Rede Jesu ist. Wie nemlich Jonas nur [26]) drey Tage [27]) im Bauch des Fisches war,

---

24) Diss. I. in LL. N. T. hist. aliquot loca bei Luc. 21, 25. Matth. 24, 30.

25) Dies erkennt auch Herr D. Eckermann a. a. O. S. 26. Hingegen glaubt er durch innere Gründe — denn eine verschiedene Lesart findet sich nicht — berechtigt zu seyn, den angegebenen Vers nicht als Ausspruch Jesu, sondern blos als ein späteres Interpretament anzusehen (S. 27. ff.), womit auch Herr D. Paulus (a. a. O. S. 396.) übereinstimmt. Ueber die Beweiskraft jener inneren Gründe s. Anm. 28. 30.

26) Das Auffallendste war ohne Zweifel, daß Jonas, nachdem er von dem Fisch verschlungen war, und Jesus, nachdem er in der Erde gelegen hatte, dennoch wiederum lebendig zum Vorschein kam, daß der Aufenthalt in dem Fische und Grabe nicht länger als drey Tage dauerte. Man muß

und dann lebendig aus dem Fische hervorkam; so war Jesus nur drey Tage [28]) in der Erde (beerdigt), und

---

also μονον ergänzen, was auch sonst öfters weggelassen wird. S. die angef. Diss. Anm. 127.

27) Τρεις ημερας και τρεις νυκτας ist eben so viel als τρεις ημερας (27, 63. Marc. 8, 31. Joh. 2, 19.) Vergl. auch Matth. 4, 2. mit Marc. 1, 13. und Luc. 4, 2. 1 Mos. 7, 4. 12. mit v. 17. (wo übrigens die 70. den, im hebräischen Texte veränderten, vorigen Ausdruk τεσσαρακοντα ημερας και τεσσαρακοντα νυκτας dennoch beibehalten). Um den natürlichen Tag (von 24. Stunden, diem civilem, νυχθημερον 2 Kor. 11, 25.) vom Tage im Gegensaz gegen die Nacht (die artificiali) auch im Ausdrucke zu unterscheiden, werden die Nächte zuweilen besonders genannt.

28) Herr D. Eckermann (S. 28.) läugnet nicht, daß Theile eines Tags der ganze Tag genannt werden (vergl. 2 Chron. 10, 5. mit V. 12.). Aber τρεις ημερας και τρεις νυκτας ist gleichbedeutend (Anm. 27.) mit τρεις ημερας. Es kann also wohl ein Zeitraum bezeichnet seyn, der ausser dem mittleren vollen Tage (vergl. den Porphyrius bei Wetstein über Matth. 12, 40.) nur Theile des ersten und dritten (natürlichen) Tags (νυχθημερα) in sich faßt, unter welcher Voraussezung der bestrittene Ausspruch Jesu mit den Nachrichten von seiner Auferstehung sehr wohl übereinstimmt (s. Michaelis bei Matth. 12, 40.). Erlaubt sich doch der Sprachgebrauch von Dingen, die sich noch innerhalb eines Zeitraums, z. B. innerhalb drei (natürlicher) Tage (Joh. 2, 19.), am dritten Tage (Marc. 10, 34. Matth. 16, 21. 20, 19.), ereigneten, sogar einen Ausdruk, der, wenn man die Worte pressen und auf der eigentlichen Bedeutung bestehen wollte, den Zeit-

kam dann lebendig aus der Erde (dem Grabe) hervor. Uebrigens hatte Jesus gewis Ursache, die Gesinnung

---

raum als verflossen und also den lezten Tag nicht als laufend, sondern als geendigt darstellen würde: z. B. nach (μετα, δια, vergl. Kypke bei Marc. 2, 1.) drei Tagen (Marc. 8, 31. Matth. 27, 63. 26, 61.). S. Herrn Stadtpf. Göz bei 26, 61. und über den Zwek der evangl. Gesch. Joh. S. 336. Wie viel leichter ist es, wenn blos drei νυχθημερα überhaupt, ohne irgend einen Zusaz, wie μετα, der sie, wo nicht alle, doch neben dem zweiten auch noch das dritte, als voll zu bezeichnen scheint, genannt werden, die Synekdoche anzunehmen, daß von dem ersten, mit dem Abend des Donnerstags angehenden, Tage (νυχθημερῳ) blos ein kleiner Theil (etwa die lezte Stunde vor der Nacht vom Freitag auf den Sonnabend, mit welcher der zweite Tag anfieng,), und von dem dritten (natürlichen) Tage blos der erstere Theil, oder die, vor der Auferstehung hergegangene, Nacht zu verstehen sey? Der Ausdruk Matth. 12, 40. ist nicht befremdlicher, als der unanstössige innerhalb drei Tagen (Joh. 2, 19.), oder als der ganz gewöhnliche: am dritten Tage (Luc. 18, 33.). Denn, wenn man hier nicht auch natürliche Tage, sondern Tage im Gegensaz gegen die Nacht (artificiales), verstehen wollte; so wäre kein dritter Tag vorhanden, von welchem man auch nur, wie bei dem ersten Tage, einen Theil aufweisen könnte. Daß es wirklich schon einige Zeit Tag war, als Jesu Auferstehung bekannt wurde (s. Herrn D. Eckermann (S. 28.), hilft der Schwierigkeit nicht ab, da ja Jesus nicht gesagt hat, seine Auferstehung werde am dritten Tage bekannt werden, sondern er werde an diesem Tage auferstehen. Wenn Jesus nicht eine Stunde, einen Tag und zwey Nächte nennen, sondern sich eines runden Ausdruks bedienen wollte; so hätte er immer, auch wenn er

für höchst unverantwortlich und *strafbar* [29]) zu erklären (V. 41. f. Luc. 11, 31. f.), die auch ein neues, auf die Forderung der bösartigen Menschen erfolgendes,

---

unter ἡμερα και νυξ kein νυχθημερον verstanden, sondern Tage und Nächte *besonders* und im Gegensaz gegen einander betrachtet wissen wollte, eine Synekdoche gebrauchen müssen, da der Ausdruk: zwey Tage und zwey Nächte, wenigstens nicht zwey *volle Tage* anzeigen würde. Weil man aber unter zwey Tagen und zwey Nächten auch zwey νυχθημερα verstehen konnte (Anm. 27.), so wäre jener, so bestimmt scheinende, Ausdruk dem Misverstande ausgesezt gewesen, Jesus werde *nur* (Anm. 26.) zwey νυχθημερα in der Erde seyn, womit der wirkliche Erfolg *im Widerspruch* wäre, da Jesus *länger als zwey* νυχθημερα im Grabe war, ein ganzes (das mittlere) und an zwey anderen, von deren einem bei der Beerdigung Jesu noch der lezte Theil übrig gewesen ist, und von dem anderen der erste Theil (die Nacht auf den Sonntag) in den Zeitraum, da Jesus in der Erde war, gefallen ist. Da hingegen Jesus *nicht zwey*, sondern *drey* Tage und Nächte gezählt hat, so wurde sein Ausspruch, sobald man nur eine in jedem Falle doch unvermeidliche Synekdoche gelten läßt, auch selbst den Misverstand vorausgesezt, daß man die Tage und *Nächte einzeln* berechnen wolle, und an drey *natürliche* Tage (Anm. 27.) nicht denke, durch den Erfolg selbst im mindesten nicht widerlegt. Denn obgleich die Geschichte *nur einen* synekdochisch genommenen *und einen* ganzen Tag, und ebenfalls *nur zwey* Nächte zeigt; so war Jesus nur um so gewisser *nicht länger* (Anm. 26.) *als drey* Tage und Nächte in der Erde, wenn *noch mehr* geschehen ist, als versprochen war, und Jesus *gar nur zwey* Tage und Nächte im Grabe war.

29) s. Herrn D. Eckermann S. 29. 31. f.

göttliches Wunder für ihre Ueberzeugung unwirksam gemacht und den tödtlichen Haß doch nicht aufgegeben haben würde, der wider alle Erwartung der Feinde Jesu ein Wunder Gottes an der gehaßten Person selbst herbeiführte, und den grossen Gesandten Gottes zur empfindlichen Beschämung jener Leute, nur auf drey Tage, in das Grab brachte. Die Niniviten änderten ihre Gesinnung auf die, durch Wunder beglaubigte [30]), Predigt des Propheten (Matth. 12, 39.)

---

30) Hätte Jesus bei seinen Zuhörern die Meinung vorausgesezt, daß Jonas ohne Wunder (a.a.O. S. 30.ff.) von den Niniviten als ein göttlicher Gesandter anerkannt worden sey; so hätten seine Gegner erwiedern können (vergl. S. 31.), sie wollen nicht so leichtgläubig seyn, wie die Niniviten, die ohne weiteren Beweis dem Jonas geglaubt haben (Jon. 3, 5. ff.), daß sie Gott (V. 2.) mit dem Untergang ihrer Stadt bedrohe (V. 4.). Denn der Inhalt seiner Lehre mochte übrigens noch so sehr mit dem durch die Vernunft einleuchtenden Willen Gottes übereinstimmen, so war doch der eigentlich gemeldete (V. 4.) und auch eigentlich wirksame (V. 9.) Inhalt seiner Lehre gewis nicht durch seine innere Wahrheit einleuchtend (vergl. S. 30.). Jonas hätte immer eine ernsthafte Ermahnung zur Besserung geben, und dabei doch, wie so mancher Inspirirter der neueren Zeit, in Absicht auf seine Drohung kein göttlicher Gesandter, sondern ein Fanatiker seyn — also von den Niniviten mit Grunde für einen von Gott ausgezeichneten Mann (σημειον Luc. 11, 30. vergl. S. 29.) nicht erkannt werden können. Uebrigens heißt es Jon. 2, 4. 10. 1, 2. so wenig, daß Jonas durch die Vernunft einleuchtende Lehren und Ermahnungen vorgetragen habe, als es heißt, daß er sich auf das berufen habe, was ihm auf der See begegnet war,

Jonas, aber an jenen Zeitgenossen Jesu war die, durch Wunder beglaubigte [31]), Predigt eines viel grösseren

---

oder daß er Wunder gethan habe (vergl. S. 30. und Herrn Hofr. Eichhorns Allg. Bibl. der bibl. Litter. B. 7. S. 1041. f.), um die Nachricht von dem, an ihm auf der See geschehenen, Wunder und seine göttliche Sendung zu beglaubigen. Die anerkannte Kürze des Buchs Jonas (vergl. 1, 10. mit V. 3. ff. und Herrn Hofr. Eichhorns Einl. ins A. T. Th. 3. S. 252.) macht begreiflich, wie sowohl das eine als das andere, was wir in der Erzählung vermissen, übergangen werden konnte, wenn gleich durch die Umstände glaublich wird, daß Jonas neben seiner Drohung noch manches andere werde vorgetragen, und seine Drohung auch durch solche Thatsachen werde beglaubigt haben, aus denen der Eindruk, den seine Drohung machte (3, 5. f.), erst erklärbar wird. War Jonas selbst durch die Erzählung seiner Geschichte, und ihre Beglaubigung mit Wundern, für die Niniviten ein Wunder (Luc. 11, 30. vergl. Diss. I. LL. N. T. hist. aliquot loca bei Matth. 24, 30.); so konnten denn freilich sein ernster Tadel und seine Aufforderung zur Besserung eine Wirkung haben, welche die Bestrafungen des eigenen Gewissens und der besseren Niniviten bei dem grossen Haufen bisher nicht gehabt hatten.

31) Daß sich Jesus nicht blos auf das künftige Wunder seiner Auferstehung (vergl. Herrn D. Eckermann S. 32.), sondern zugleich auch auf die schon geschehenen berufen habe, ist Anm. 21. erinnert. Eben deswegen findet ja Christus Matth. 12, 39. Luc. 11, 29. die Menschen, die ein göttliches (V. 16.) Wunder von ihm verlangten (Matth. 12, 38.), des geforderten Beweises unwürdig, eben deswegen verweiset er sie ja blos auf ein künftiges Wunder, das ihr Unglaube zu ihrer grossen Befremdung und Verlegenheit zu seiner Zeit veranlassen werde, weil er es für bösartige Heuchelei ansah (V. 39. 16, 4. vergl. V. 3.), daß sie erst noch nach Wunderbeweisen fra-

Propheten, als Jonas gewesen ist, vergeblich. Die arabische Königin hatte eine solche Liebe zur Weisheit, daß sie, um Salomo zu hören, aus der Ferne herbei kam, aber jene Zeitgenossen Jesu hatten so wenige Liebe zur Wahrheit, daß sie Jesum, der durch seine Wun-

---

gen, unerachtet sie schon so viele Wunder, und erst neuerlich wieder eines (12, 22. f. Luc. 11, 14.), gesehen haben, wodurch sie bei einer redlichen Wahrheitsliebe wohl hätten von seiner göttlichen Sendung überzeugt werden können. Und wirklich war auch das künftige Wunder, worauf sie Jesus verweiset, von der Art, daß, wenn sie dadurch noch zur Ueberzeugung kommen, und gerettet werden sollten, sie zugleich anerkennen müßten, es sey Bösartigkeit und Unredlichkeit gewesen, daß sie sich durch die ehmaligen Wunder Jesu nicht haben überzeugen lassen. Durch eben solche Wunder, wie sie Jesum vor seinem Tode zur Bestätigung seiner göttlichen Sendung und Würde hatten verrichten sehen (Joh. 14, 12.), bestätigten nun die Apostel ihre Nachricht (Apg. 10, 40. f.) von der Ehrenrettung des gekreuzigten Jesu, seinem Leben und seiner göttlichen Würde und Kraft (3, 6. 13. ff. 4, 7—11. 30. 9, 34.). Vergl. Diss. II. in LL. N. T. hist. aliquot locos Anm. 44. Wer sich durch die, vor Jesu Tode geschehenen, Wunder nicht hatte von seiner göttlichen Sendung überzeugen, lassen, der bekam auch das Wunder des neuen Lebens Jesu nicht unmittelbar selbst zu sehen (Joh. 14, 19.) wie Jesu Jünger (Luc. 24, 19. ff. Matth. 28, 7. 1 Kor. 15, 26.), sondern er mußte sich mit Wundern zur Bestätigung der Nachricht von Jesu Leben begnügen, wie die Niniviten von dem an Jonas geschehenen Wunder nur durch Erzählung belehrt und von der Wahrheit dieser Nachricht vermittelst anderer Wunder, die sie sahen, versichert wurden (Anm. 30.).

der als der gröste Weise und höchste Gesandte Gottes beglaubigt war (Anm. 3.), την σοφιαν τȣ θεȣ κατ' ἐξοχην (Luc. 11, 49. vergl. V. 51. Matth. 23, 34. 36. und 1 Kor. 1, 30.), in der Nähe haben konnten, und es doch nicht der Mühe werth hielten, ihn unpartheiisch zu hören. Der Zusammenhang [32]) gewinnt durch Weglassung der Stelle Matth. 12, 40. gewis nichts. Hingegen sehen wir aus einer andern Stelle (Joh. 2, 19.), daß es Jesu nicht ungewöhnlich war, sich auf seine künftige Auferstehung (V. 21.) als auf dasjenige Wunder (V. 18.) zu berufen, das gerade der entscheidendste Versuch des Unglaubens gegen seine Person und Sache, der bei allen, für andere so überzeugenden Wundern [33]) Jesu immer erst nach Beweis sei-

---

32) vergl. Herrn D. Eckermann S. 29.

33) Daß Jesus an dem damaligen Feste viele Wunder gethan habe, wenn gleich Johannes sie nicht einzeln erzählt, sieht man aus 2, 23. 3, 2. 4, 45. Wer, jener Wunder ungeachtet, erst nach Beweisen der göttlichen Vollmacht Jesu fragte (2, 18.), und von seinem Widerwillen gegen Jesum nicht abzubringen war, der mochte immer in seinem Hasse fortfahren. Gerade wenn er ihn aufs vollständigste befriedigt zu haben glaubte, sollte er durch ein unerwartetes Wunder an der getödteten Person, aufs empfindlichste beschämt werden (V. 19.). Kaum wird es nöthig seyn zu bemerken, daß Jesus die Juden damit nicht aufgefordert habe ihn hinzurichten (vergl. a. a. O. S. 58.). Hat denn Jesus durch den, gewis nicht ungewöhnlichen (vergl. Obss. gr. p. 168. f.), zulassenden Imperativ die Juden aufgefordert, ihre Religionsverfassung durch blinden Eifer für Ce-

ner göttlichen Sendung und Vollmacht frage (V. 18.), auf eine seinen Gegnern eben so unerwartete als unangenehme Weise zur Ehre seiner göttlichen Sendung und zum grossen Vortheil seiner Sache unfehlbar veranlassen werde. Auch Joh. 6, 62. bewilligt Jesus denen, die zum Beweise seiner göttlichen Sendung und des davon abhängenden Ansehens (V. 29.) ein Wunder forderten (V. 30. f.), ihr Verlangen nicht, sondern er verweiset sie auf die **künftigen** sichtbaren Beweise[34]),

---

rimonien und hartnäckigen Widerstand gegen Jesum selbst zu zerstören (vergl. Herrn D. **Eckermann** S. 60.)? Uebrigens wäre wohl ein Beispiel, daß **Tempel** für **jüdische Religionsverfassung** gesezt werde, um so weniger überflüßig gewesen, da die Erklärung Johannis V. 21. nicht nur den biblischen Sprachgebrauch (a. a. O. S. 58.), sondern auch noch den Umstand für sich hat, daß ein so aufmerksamer Zuhörer, wie Johannes, bemerkt haben konnte, Jesus habe bei dem τυτον V. 19. **auf seinen Leib gezeigt**, wenn es gleich so stumpfsinnige Menschen, als die Gegner Jesu waren (S. 57. f.), übersehen haben (V. 20.), und daß der Liebling Jesu auch nach der Auferstehung seines Herrn (V. 22.) noch Gelegenheit hatte (Apg. 1, 3. Luc. 24, 44. ff.), mit ihm selbst über jenen Ausspruch zu reden. Aber jene unerweisliche Bedeutung des Worts ναος verträgt sich nicht einmal mit dem folgenden αυτον. Wenn auch die Juden **ihre Religionsverfassung** selbst zerstörten, hat denn Jesus **sie** (diese jüdische Religionsverfassung) wieder aufgerichtet? War es nicht Gottes Absichten gemäß, daß jene Religionsverfassung, die ναος heissen soll, **gänzlich** untergehe, und nicht wieder hergestellt werde (a. a. O. S. 61. f.)?

34) Mit dieser Stelle Joh. 6, 62. kann die ähnliche (8, 28.)

die er nach seinem Tode (V. 51.) von seinem Leben und von seiner himmlischen Herrlichkeit und Kraft geben werde. Allein der Grund, warum er damals kein Wunder that, ist gewis nicht darin[35] zu suchen, daß er den Glauben an seinen göttlichen Beruf nicht auf Wunder hätte gegründet wissen wollen. Denn er beruft sich ja wirklich darauf, daß er seine göttliche Sendung (V. 29.) bereits hinlänglich durch Wunder bestätigt habe (V. 26. f.), und noch ferner (V. 62.) durch die Wunder, welche die Apostel in seinem Namen zur Bestätigung seiner, durch den Tod am Kreuze nicht vereitelten, Wirksamkeit, oder seines Lebens bei Gott, verrichten werden (Anm. 31.), und (Anm. 34.) durch die Erfüllung seiner öffentlichen (Luc. 19, 41. ff. vergl. Apg. 6, 14.) Weissagung von der Zerstörung des jüdischen Staats, bekräftigen werde. Eben darum (Anm. 22.) verschmähte Jesus die Anforderung Joh. 6, 30. f. als sein unwürdig[36], weil sie voraussezte (Anm. 21. 31.), Jesus habe durch seine bisherigen Wunder seine göttliche Sendung nicht hinlänglich erwiesen, oder weil die Juden seine Wunder, wie V. 26. ausdrüklich bemerkt ist, nur nach ihren

verglichen werden (s. über den Zwek der evl. Gesch. Joh. S. 202. und Comp. dogm. §. 7. c).

35) s. Herrn D. Ekermann S. 48. 54.

36) a. a. O. S. 54.

sinnlichen angenehmen Wirkungen schäzten, *nicht aber*, was sie doch wirklich waren, *als Kennzeichen* (σημεια V. 26.) und göttliche Bekräftigungen (V. 27.) seiner göttlichen Sendung (V. 29.) ansahen, und weil bei dieser Denkungsart auch das geforderte Wunder die Absicht Gottes (V. 29.), Glauben an Jesu göttliche Sendung zu bewirken, doch nicht erreicht haben würde, so sehr auch die Juden Hoffnung dazu machten (V. 30.). Da jene Anhänglichkeit (V. 26. 31.) an *vorübergehenden* (V. 27. 49. 58.) *irdischen* Genuß die Aufmerksamkeit der Juden von dem eigentlichen Zwecke der Wunder Jesu (als σημειων V. 26. f.) bisher abgezogen hatte, da die blos irdischen Erwartungen von dem Messias (V. 15. 31.), deren Jesus nach seiner höheren Bestimmung nicht entsprechen konnte (V. 15. 18, 36.), nur die Abneigung gegen ihn unterhielten, ja auch alsdann noch, wann der Haß der Juden Jesum an das Kreuz gebracht haben würde, das eben dadurch veranlaßte unerwartete Wunder der Auferstehung Jesu und die, für Jesu *Mörder* so beschämenden (Apg. 5, 28.), sichtbaren (Joh. 6, 62.) Beglaubigungen der Predigt von Jesu *Leben* in der Herrlichkeit, für die Ueberzeugung der immer nur ein irdisches Reich des Messias fordernden Menschen unwirksam machen, und dagegen eine neue, aber traurige Bestätigung der Grösse Jesu durch die Erfüllung seiner Weissagung von dem Untergange

des jüdischen Staats herbeiführen (5, 43. Matth. 24, 5. 11. 24. ff.) mußten: so greift Jesus Joh. 6, 32. ff.) jene irdische Gesinnung recht fühlbar durch die ernsthafte Erklärung an, daß man bei ihm nicht irdischen Genuß, sondern, wie es der erhabenen Würde seiner Person und seiner himmlischen Abkunft gemäß sey, unvergängliche, himmlische Güter zu suchen habe (V. 35. 39. f. 47—51. 54. 57. f.). Nicht von dem himmlischen Ursprung seiner Lehre, deren Erwähnung ganz willkührlich eingeschoben wird [37]), sondern von der erhabenen Würde seiner Person [38]) spricht Jesus. Nicht die Beschaffenheit der Lehre Jesu wird hier als Grund des Glaubens an seine göttliche Sendung angegeben [39]), sondern als durch Wunder ausgezeichneter (V. 26. f. [40]) Gesandter Gottes (V. 29.) erwartet Jesus nun auch [41]) von denen, welche

---

37) a. a. O. S. 49. f. 52. f.

38) s. über den Zwek der evl. Gesch. Joh. S. 193. ff.

39) s. Herrn D. Eckermann S. 48—54.

40) Die Aechtheit dieses Ausspruchs Jesu vorausgesezt, erkennt Herr D. Eckermann S. 93. daß Jesus seine Wunder für einen wichtigen Grund des Glaubens an ihn erklärt habe. Eben darum auch beklagt sich Jesus Joh. 6, 36. darüber, daß viele seiner Zuhörer ihm das Ansehen eines göttlichen Gesandten, wofür ihn doch seine Wunder zu erkennen geben, nicht einräumen (s. Diss. III. in LL. N. T. hist. aliquot locos bei der angef. Stelle).

41) s. Anm. 3. und die angef. Dissert. bei Joh. 6, 26. f.

gewissenhaft genug seyen, jenen Belehrungen Gottes [42] von der göttlichen Sendung Jesu redlich zu folgen und sich an ihn als einen göttlichen Gesandten mit festem Vertrauen zu halten (V. 37. 44. f.), aber auch nur von solchen (V. 64.) erwartet er williges Gehör für die weiteren Bestimmungen, in welchem erhabenen Sinne (V. 32. f. 35. 38. 50. f. 57. f.) er Gottes Gesandter sey. Jesus hat niemalen untersagt [43], von seinen Wundern als von eigentlichen Beweisen seiner göttlichen Sendung zu urtheilen. Er sezt auch, er habe 4, 48. zu erkennen geben wollen, daß er, auch ohne Rüksicht auf seine Wunder, schon um seines Charakters willen [44] Glauben verdiene [45], wenn er sich für einen grossen Gesandten Gottes erkläre; so wurde damit nicht geläugnet, daß seine Wunder gültige Beweise seiner göttlichen Sendung [46] seyen, sondern blos versichert, sie seyen nicht der einige Beweis [47]. Allein der Zusam-

---

42) Joh. 6, 44. f. 65. vergl. V. 27. 9, 3. f. und St. 1. dieses Magazins S. 113.

43) vergl. Herrn D. Eckermann S. 63. f.

44) s. Bemerkungen über Kant's philosoph. Religionslehre Anm. 269.

45) vergl. Joh. 14, 11. (zu Anfang) und 10, 38. καν EMOI μη πιστευητε.

46) s. §. 6. f. vergl. Joh. 10, 37. f. 14, 11. (zu Ende).

47) a. a. O. Anm. 271.

menhang (V. 49. f.) lehrt[48]), daß Jesus a. a. O. die Beweiskraft seiner Wunder vielmehr voraussetzt, und nur die Schwachheit des Zutrauens zu ihm, vermöge der der Bittende über den glücklichen Erfolg der zu Jesu genommenen Zuflucht noch im Zweifel war (V. 49.), tadelt, weil seine vorigen Wunder (V. 45. f.) bereits eine solche Ueberzeugung von seiner Größe bewirkt haben sollten, die auch noch vor dem wirklichen Anblick der Hülfe keine Besorgnisse aufkommen lasse. Hat auch Jesus zuweilen die Verbreitunng seiner Wunder untersagt, so hatte das Verbot seinen Grund nicht in einer Gesinnung, vermöge der es Jesus nur ungern geduldet hätte, daß schwache, (stumpfsinnige, abergläubige, thörichte,) aber sonst gute Menschen auf dergleichen äußere Zeichen seiner göttlichen Sendung nach den Begriffen jener Zeit ihren Glauben gründeten[49]), sondern die Ursache liegt jedesmal in den besonderen Umständen der Zeit und der Personen[50]), unter welchen ein gewisses Wunder ver-

48) Diss. I. in LL. N. T. hist. aliquot loca bei Joh. 4, 48.

49) vergl. Herrn D. Eckermmann S. 64. und die harten Ausdrücke S. 92. f.

50) s. Neues theol. Journ. a. a. O. S. 384. f. Anm. Wenn Jesus die Erklärungen der Dämonen über ihn beschränkte (Marc. 1, 25. 34. Luc. 4, 35. 41. vergl. a. a. O. S. 383. f.); so war die Unterbrechung ihrer Aeusserungen auf seinen Befehl eben sowohl, als die ehrfurchtsvolle Aeusse-

richtet wurde. Weßwegen Jesus zu anderen Zeiten und unter veränderten Umständen die weitere Bekanntmachung seiner Wunder selbst befördert (Marc. 5, 19. f. Luc. 8, 45—47. Joh. 12, 17. f. vergl. Luc. 19, 29—37. 40.), oder nur auf eine kurze Zeit untersagt hat (Marc. 9, 9.).

4. Wenn man sich erinnert, daß der erweisliche

---

ung selbst (V. 34. 41. Marc. 1, 24. 3, 11.), ein Beweis der erhabenen Grösse Jesu (1, 27.). Indeß stimmten jene Befehle (vergl. 3, 12. und er. 1, 34. Luc. 4, 41. zu Ende) mit der von allen irdischen Absichten entfernten Denkungsart und der daraus geflossenen Gewohnheit Jesu (Matth. 16, 20. vergl. St. 1. dieses Magazins S. 111. 114. f.) überein, die öffentliche Benennung mit dem Messiasnamen, der bei den Juden so gern irdische Hoffnungen wekte, und ihnen gemässe Versuche (Joh. 6, 15.) veranlaßte, in dem Zeitraum, da sein sichtbarer Aufenthalt auf Erden noch von Dauer seyn sollte, möglichst zu vermeiden, so nachdrüklich er übrigens von seiner überirdischen Hoheit zu sprechen gewohnt war, womit er sich freilich den Begriff des Worts: Messias, aber den wahren, jener irdischen Gesinnung widersprechenden, Begriff wirklich beilegte (a. a. O. S. 114. ff.). Daß Jesus Luc. 4, 42. f. Marc. 1, 35—38. Kapernaum verließ, geschah nicht darum, weil (s. Neues theol. Journ. S. 385. f. 454.) er das Lehren seiner Bestimmung angemessener gefunden hätte, als das Wunderthun (V. 23. ff.), sondern weil er seiner Bestimmung gemäß nicht blos zu Kapernaum (V. 21. ff.), sondern auch anderwärts (V. 38. Luc. 4, 43.) lehren, und, wie sich von selbst versteht (Matth. 4, 23. Marc. 3, 14. f.), und auch der Erfolg zeigte (1, 39. ff.), Wunder verrichten sollte.

Zwek der Wunder auf der Erklärung beruhte (§. 1.), unter welcher sie verrichtet wurden; so wird man es nicht befremdlich finden, wenn Jesus auch Lasterhaften (Matth. 7, 22. f. [51]) vergl. Luk. 10, 20. [52]), oder doch solchen, die sich nicht förmlich unter die Zahl seiner Schüler begeben hatten (Marc. 9, 38—40. [53]), zugesteht, daß sie in seinem Namen weissagen und andere Wunder thun. Diese Wunder geschahen ja

---

51) Vergl. a. a. O. S. 444. ff. und Herrn D. Eckermann S. 44. f.

52) a. a. O. S. 45. ff. Daß übrigens Jesu angeführter Ausspruch die Freude über Wunderwirkungen nicht untersage, ist aus einem sehr gewöhnlichen Sprachgebrauche (Obss. gr. p. 251. fs.) bekannt genug. Hingegen wäre die Auszeichnung, Wunder thun zu können, und zu gewissen Zeiten (Anm. 54.), oder auch für beständig untrüglicher Lehrer der Wahrheit zu seyn, der Hoffnung jedes wahren Christen zu einer ewigen Seligkeit, wenn dieser lezte Vorzug mit dem ersten nicht verbunden ist (Matth. 7, 22. f. 26, 24. vergl. 10, 1. 4.), ohne alle Bedenklichkeit (vergl. Neues theol. Journ. S. 390. f.) nachzusezen (1 Kor. 13, 1. f.).

53) a. a. O. S. 448. f. Von eben der Gattung können auch iene Schüler der Pharisäer Matth. 12, 27. (vergl. S. 420.) gewesen seyn, welche sich nicht förmlich zu Jesu Schülern hielten, sondern in äusserlicher Verbindung mit den Pharisäern blieben. Sie können dessen ungeachtet nicht — als gewöhnliche pharisäische Exorcisten (vergl. S. 420—422.), sondern — in Jesu Namen (Marc. 9, 38. f.) Wunder gethan, aber freilich in die Lästerungen anderer Pharisäer gegen Jesum (Matth. 12, 24.) nicht eingestimmt haben (Marc. 9, 39.). S. Tübing. gel. Anz. 1797. S. 612. und Comp. dogm. p. 38.

nicht unter der Erklärung und zum Beweise, daß jene Wunderthäter keine Lasterhafte seyen, daß Gott an ihrem Leben ein Wohlgefallen habe, und sie ihrer ewigen Seligkeit gewiß seyn dürfen. Eben so wenig können wir behaupten, daß jene Thaten, wie Jesu Wunder (Anm. 3.), unter der Versicherung der Untrüglichkeit jener Wunderthäter in allen ihren Belehrungen [54] verrichtet worden seyen. Sie geschahen im Namen und zur Ehre [55] Jesu, und dieser bestimmte Zweck, Jesu Lehre zu befördern und seine erhabene Würde zu bestätigen,

54) Vergl. Neues theol. Journ. S. 448. Wenn Jesus seine Jünger, unter denen wenigstens Ein Lasterhafter war (Matth. 10, 4. Joh. 6, 64. 70. f. 12, 6.), mit dem Auftrage, seine Lehre (Matth. 10, 7. vergl. 4, 17.) bekannt zu machen, aussendete, und ihnen Macht ertheilte, das Ansehen (Marc. 3, 11. Luc. 10, 9—16.) ihrer Belehrungen mit Wundern zu bestätigen (Matth. 10, 7. f. Marc. 3, 14. f. Luc. 9, 1. f. 6.), so beweisen die Irrthümer, welche sie in Absicht auf das Messianische Reich damals noch hatten (vergl. a. a. O. S. 388. f.), ganz und gar nicht, daß ihre Vorträge während dieser Sendung von Irrthümern nicht können frei gewesen seyn. Konnte denn diejenige göttliche Kraft, welche durch sie Wunder wirkte, nicht auch die Einmischung ihrer unrichtigen Meinungen verhindern (vergl. Matth. 10, 20.)? Das Strafwunder Luc. 9, 54. das auf einem Irrthum (V. 55. f.) beruht haben würde (a. a. O. S. 389.), war ja nur in der Neigung der Jünger, nicht in der Wirklichkeit vorhanden, und würde nach Marc. 11, 25. f. (vergl. Diss. II. in LL. N. T. hist. aliquot locos) von den Jüngern auch nie haben verrichtet werden können.

55) Diss. I. in LL. N. T. hist. aliquot loca bei Joh. 14, 26.

konnte erreicht werden [56]), die Personen, durch welche Gott im Namen Jesu Wunder geschehen ließ, mochten übrigens beschaffen seyn, wie sie wollten. Ein anderes ist es, wenn Wunder nicht blos durch lasterhafte Menschen, sondern unter der Erklärung einer vernunftwidrigen, lasterhaften und gottlosen Absicht geschehen (5 Mos. 13, 2—5. 2 Theß. 2, 4. 9. Offenb. 13, 6. 13. ff. 19, 20. [57]). Hier ist es offenbar (vergl. 13, 4.), daß, wenn dergleichen Begebenheiten auch aus menschlicher Kunst nicht erklärbar seyn sollten, und für Zufall nicht angesehen werden können (vergl. §. 2.), sie wenigstens ein übermenschliches unmoralisches Wesen zum Urheber haben müssen (vergl. 2 Theß. 2, 9.), daß sie zwar Bestätigungen einer gewissen Lehre, aber nicht von dem Allwissenden und Wahrhaftigen herrührende Bestätigungen — keine göttliche Wun-

---

56) Comp. dogm. p. 38. 131.

57) Vergl. Herrn D. Eckermann S. 100. 102. Daß übrigens (vergl. a. a. O. S. 101. f. 98.) die Offenbarung, und der erste Brief Johannis auch Wunder erwähnen, die zur Beförderung des Glaubens an die göttliche Lehre Jesu geschehen sollen oder geschehen seyen, erhellt aus Off. 11, 3—13. 1 Joh. 5, 6. 8—10. (s. über den Zwek Joh. S. 227. ff.). Auch (vergl. Herrn D. Eckermann S. 99. 96. ff.) in dem Briefe des Jakobus 5, 14. ff. vergl. 1 Joh. 5, 16. und in demjenigen Theile der Apostelgeschichte, worin Lucas als Augenzeuge erzählt (z. B. 16, 16. ff. 28, 8. f.), wird solcher Wunder gedacht, die Lucas gewis nicht zu den falschen zählte.

der (vergl. Anm. 14—17.), sondern, von Gott aus weisen Absichten zugelassene (5 Mos. 13, 3. 2 Theß. 2, 10—12.), Wirkungen eines Geistes seyen, von welchem sich gar wohl Empfehlung des Irrthums (ψευδους V. 9. ff.) erwarten läßt (Joh. 8, 44.). Die Stellen Matth. 24, 24. Marc. 13, 22. [58]) gehören nicht erweislich hieher, da es nicht nur der Sprachgebrauch erlaubt [59]), sondern auch die der Vorhersagung entsprechende Geschichte darauf führt [60]), **blos versprochene**, aber **nicht geleistete** Wunderdinge zu verstehen, welche den jüdischen Neigungen und Erwartungen von dem Messias (V. 21. f.) so gemäß waren, daß auch die besten unter den Juden (οἱ ἐκλεκτοι V. 22.) leicht Gehör gegeben haben würden, wenn bei ihnen die Verführung durch Glauben an Jesum als den wahren Messias und an seine ernstliche Warnung (V. 5. f. 21—23. Matth. 24, 4. f. 23—27.) nicht unmöglich geworden wäre (V. 24.).

5. Jesus hat **niemalen geläugnet**, daß **durch Wunder** seine göttliche Sendung **beglaubigt** werde (§. 3. f.). Vielleicht aber [61]) hat er we-

---

58) Vergl. a. a. O. S. 43. f. Neues theol. Journ. S. 448.

59) Vergl. 5 Mos. 13, 1. mit V. 2. und theol. Blätter 1797. S. 794. ff.

60) s. den sel. Leß über die Religion B. 2. S. 540. f. 546. ff.

61) Vergl. N. theol. Journ. S. 253. f. 383.

nigstens da, wo er Wunder gethan hatte, die Gelegenheit, seine göttliche Sendung daraus zu erweisen, nicht so benüzt, wie man hätte erwarten müssen, wenn er seine Wunder wirklich in dieser Hinsicht für beweisend gehalten hätte? Etwas auffallend ist, daß hier eine Stelle (Joh. 5.) oben an gesezt wird *), welche so scheinbar für das Gegentheil angeführt (V. 36. [62]), und, wenn man je die entgegenstehenden Deutungen auch für möglich ansehen will, höchstens unter die Stellen [63]) gezählt werden könnte, worin Berufung auf den Wunderbeweis nur ein möglicher, aber doch ein möglicher Sinn ist [64]), der, wenn sich Jesus sonst auf seine Wunder als Bestätigungen seiner göttlichen Sendung deutlich bezogen hat

*) S. 355. ff.

62) Vergl. S. 369.

63) a. a. O. S. 354. Dahin wird die Stelle von Herrn D. Eckermann S. 64. f. auch wirklich gerechnet. Unter eben diese Gattung zählt er S. 76—86. auch die Aussprüche Jesu Joh. 10, 25. 37. f. 14, 10—12. 15, 24. Und selbst Herr D. Paulus fand sich genöthigt, die Stelle 14, 10—12. unter diejenigen aufzunehmen, in denen Jesus sich selbst auf seine Wunder zu beziehen scheine S. 428. ff. vergl. S. 413. 431. ob er gleich die zuerst genannten Aussprüche Jesu 10, 25. 37. f. zu derselben Classe rechnet (S. 381. ff.), wie K. 5.

64) Ich will hier nicht wiederholen, was über diese Stelle und die übrigen (Anm. 63.) im 2 St. dieses Magaz. Abh. 3. Anm. 60. bereits gesagt ist.

(§. 6. f.), schon aus diesem [65]) Grunde nach aller Wahrscheinlichkeit für den wirklichen angenommen werden muß, da zumal entgegenstehende Deutungen den Worten Christi so vielen Zwang anthun [66]), daß man

65) Andere Gründe sind a. a. O. S. 81—83. bemerkt.

66) Um wenigstens Eine Probe zu geben, wie gezwungen wird die Deutung, wenn man, um Joh. 5, 36. nicht von Wundern, oder (vergl. N. theol. Journ. S. 356. f.) von Wirkungen eben der Art, wozu auch der Anlaß (V. 16. 18.) der Unterredung gehörte, verstehen zu müssen, gleich V. 17. dem ἑως ἀρτι eine unerweisliche Bedeutung aufdringt: ich handle zu jeder Zeit, in welcher ich die Gottheit auch handeln sehe, folglich auch am Sabbath (a. a. O. S. 359.)? Wie unwahrscheinlich ist es (vergl. S. 363. Anm. zu Ende), daß V. 21. 25. von geistigen Todten und ihrer geistigen Belebung, hingegen V. 28. f. von leiblich Todten und ihrer körperlichen Erweckung die Rede seyn solle (S. 363. 365. f.)? Wer berechtigt den Ausleger, V. 22. den Gedanken einzuschieben: ὁ υἱος κρινει οὐδενα? Und eingeschoben ist er unläugbar, wenn S. 363. zwischen V. 21. und 22. die Verbindung gemacht wird: "Gott wirkt, also Gott will — Leben, wo irgend Leben möglich ist. Auch ich will also Leben bewirken auf alle mir mögliche Weise. Zunächst so, daß ich über niemand (als unverbesserlich) entscheide. Gott entscheidet noch über niemand; blicke ich auf den ganzen jezigen Lauf der Dinge, so sieht, wer Gottes Handlungsweise als Muster betrachtet: Gott behandelt izt noch alle als besserungsfähig, giebt ihnen allerley Besserungsmittel." Wie hängt hier das untergeschobene MH κρινει mit der V. 22. wirklich da stehenden κρισις zusammen? Paßt das nächstfolgende (S. 363. f.) "über irgend jemand abzuurtheilen hat die Gottheit mir, meiner gewissenhaften

nur durch den, wie wir gesehen haben (§. 3. f.), unerweislichen Umstand, daß sich Jesus anderwärts aus-

---

Einsicht überlassen," zu der göttlichen Handlungsweise, jezt über niemand abzuurtheilen? Freilich konnte die Vollmacht zu verurtheilen Jesu dennoch für die Zukunft übergeben seyn (S. 365. f.). Aber, um die Gottähnlichkeit in der Handlungsweise Jesu (S. 361. 362.) zu behaupten, müßte ja auf den Saz: Gott verurtheilt jezt niemand, nicht die Vollmacht Jesu, künftig über irgend jemand abzuurtheilen, sondern sein Bestreben, jezt niemand zu verurtheilen, erwähnt werden. Das Geschäft, geistlich Todte lebendig zu machen, sie durch seine lehrende Stimme beseligen zu wollen (S. 365. f.), war ferner was anhaltendes, etwas, das Jesus nicht erst in Zukunft kennen lernen, und zur Verwunderung seiner Zuhörer anfangensollte, sondern das er schon vor dem am Sabbath verrichteten Wunder sich angelegen seyn ließ, und das er eben damals, als er sein Wunder vertheidigte, wirklich trieb (V. 34. 40.). Wie konnte also Jesus sagen, Gott werde ihm seine Absicht, Leben zu bewirken (V. 21. vergl. S. 363. 365.), erst in Zukunft zum Erstaunen seiner Zuhörer einsehen lassen (δειξει ινα υμεις θαυμαζητε V. 20. vergl. S. 360. 362.)? Waren denn die Handlungen, welche wichtiger (μειζονα εργα) seyn sollten, als die Abstellung der pharisäischen Sabbathgebote — die Handlungen des Lehrens in der Absicht, Menschen zu beseligen (S. 365. f.), nicht längst im Gang? Wäre endlich der Grund, daß die Handlungsweise der Gottheit, Jesu immer (V. 19. S. 360. 362.) Wink sey für die seinige (S. 359. ff.), eine seinen Zuhörern wirklich angemessene, höchst einfache (S. 370.) Vertheidigung seiner Handlung am Sabbath (V. 16. S. 357—367.)? Jesus war sich freilich seines beständigen Hinblickens auf Gott bewußt (S. 361. ff.), aber konnte er diese inneren Handlungen, diese reinen Gesinnungen (S. 367. f.) als etwas seinen

drüklich gegen den Wunderbeweis erklärt habe, genöthigt werden könnte, zu solchen Gewaltthä-

---

Zuhörern genau bekanntes ansehen? Konnte er als unwidersprechlich voraussezen, was eben seine Gegner läugneten (V. 16. 18. 9, 16.), und was aus noch so vielen äusseren gesezmäßigen Handlungen nicht einmal erweislich wäre (S. 338. ff.), wenn der Herzenskenner nicht auch die hieher gehörigen Aussprüche Jesu (Joh. 8, 29. 15, 10. 4. 34.) durch Wunder (8, 18. vergl. 5, 36. V. 37. vergl. Matth. 3, 17.) als wahrhaftig (Joh. 8, 16. vergl. V. 13.) beglaubigt hätte (s. über den Zwek Joh. 198. ff.) — konnte Jesus, ohne den Wunderbeweis schon vorauszusezen, gegen die Juden einleuchtend darthun, daß er in seinen Handlungen Gott durchaus ähnlich sey? Ganz zwekmäßig ist hingegen die Rede Jesu, wenn ihr Sinn dieser ist: "wie (s. Diss. II. in Apoc. quædam loca Anm. 138. f.) mein Vater bisher (ἑως ἀρτι) wirkt, so wirke ich auch (5, 17.). Ich habe vom ersten bis auf das lezte bisherige Wunder, wovon nun die Rede ist (V. 16.), keines blos für mich selbst (V. 19.) keines gethan, das nicht Werk meines Vaters wäre (vergl. 9, 3. f. 10, 32. 37. 14, 10.), und wovon ich nicht eingesehen hätte (V. βλεπειν 5, 19. und N. theol. Journ. S. 360—362.), daß es ein göttliches Werk sey, worüber mich Gott nicht belehrt oder wobei er mir nicht eröfnet (vergl. δεικνυει V. 20. ἐδωκε V. 36. und Neue Apol. der Off. S. 351. f. St. 1. dieses Magaz. S. 113. 117. f. St. 2. S. 87.) hätte, daß es sein Werk sey (ὁτι ὁ πατηρ, ἐκεινος V. 17. 19. αὐτος V. 20. ποιει), was ich (V. 36. 17. ἐγω, V. 19. ὁ υἱος, V. 20. αὐτος) thue, daß ich das Werk nach seinem Auftrage (als δεδομενον μοι ἱνα τελειωσω αὐτο V. 36. ἐν τῳ ὀνοματι τȣ πατρος μȣ 10, 25.) verrichte. Und wenn ich einmal etwas als Gottes Werk erkenne (βλεπω τι τον πατερα ποιȣντα 5, 19.),

tigkeiten seine Zuflucht zu nehmen. Noch eher könnte man die Einwendung scheinbar finden, daß sich Jesus

---

so thue ich dieses göttliche Werk (ταυτα, ἁ ὁ πατηρ ποιει) auf die Art (ὁμοιως, vergl. N. theol. Journ. S. 361.), zu der Zeit (vergl. S. 359.), unter den Umständen, die ich als Bestimmungen des göttlichen Werks erkenne." Dies hieß doch in Anwendung auf die vorliegende Frage (V. 16.) eben so viel, als wenn Jesus gesagt hätte: "das Wunder, das euch befremdet (V. 16. 18. 7, 21.), in seinem Zusammenhange (§. 2.) mit meinen bisherigen (5, 17.), und künftigen (V. 20.) Wundern betrachtet, welche zum Theil noch grösser, als die bisher in Judäa (V. 1, 14.) verrichteten, seyn und euch noch mehr in Erstaunen sezen werden (V. 20. vergl. 11, 45. ff. 12, 9—11. 17—19.), ist nicht nur für Unbefangene ein offenbar göttliches Werk (5, 36. vergl. 3, 2.), sondern auch ihr selbst könnet ihm ohne Widerspruch eures Gewissens (vergl. 11, 47. f. Apg. 5, 39.) und ohne höchst strafbare Partheilichkeit (Joh. 7, 23. f. Luc. 13, 15—17. 14, 5. f.) und Bosheit (Marc. 3, 28—30. Matth. 12, 31—37. 11, 20. ff. Joh. 15, 22—25.) seinen göttlichen Ursprung nicht absprechen (§. 2.). Gott hat am Sabbath geheilt, indem ich nicht für mich selbst, sondern nach Gottes Auftrag und Willen (5, 17. 19.) am Sabbath geheilt habe. Die Handlung kann also nicht unrecht — für Vernünftige und Wahrheitliebende nicht anstößig seyn. Euer Zorn (V. 16. 18.) ist unrecht." Gerade das, was man, die Beweiskraft der Wunder vorausgesezt, erwarten konnte (a. a. O. S. 357. ff.), daß nemlich in dem Wunder selbst seine den pharisäischen Uebertreibungen des Sabbathgesezes entgegenstehende Lehrbehauptung liege, daß Saz und Beweis in Einem Factum dargestellt seyen, hat Jesus wirklich gesagt. Warum er aber den Ausspruch V. 17. gerade auf die Art erläutert hat, welche wir V. 19—23. finden, davon ist die

Matth. 21, 23—27. nicht auf seine Wunder berufen habe. [67]) Allein bei genauerer Betrachtung der Jesu vorgelegten Frage (V. 23.) ergiebt sich leicht, daß Jesus nicht genöthigt war, die eigentlichen Entscheidungsgründe seiner göttlichen Sendung anzugeben, oder von der Göttlichkeit seines Berufs Beweis zu führen, denn man hatte ihn nicht, wie Joh. 2, 18.

Ursache in dem anderen Vorwurfe zu suchen, welchen die Juden nach V. 18. mit dem ersten (V. 16.) verbunden haben. Jesus war nun veranlaßt, auch über seine ganz besondere Verbindung mit Gott, die er V. 17. berührt hatte, eine etwas nähere Erläuterung zu geben (s. über den Zwek Joh. S. 196. ff.), deren Glaubwürdigkeit (V. 30. 38. 43. f. 46. f.) unter anderen Gründen (V. 37. 39. 45. ff.) vornemlich (V. 32. 36.) aus den Wundern, dergleichen eines er eben verrichtet hatte, erkennbar war (Anm. 3.). Uebrigens bemerke ich noch, daß die Besorgnis (N. theol. Jour. S. 364. vergl. S. 428.), "die Stelle V. 22. f. möchte einen unmoralischen Begriff enthalten, wenn Jesus darum Verehrung forderte, weil er Richter der Menschen seyn werde," ungegründet sey. Ehrfurcht gegen Jesum wegen der erhabenen Eigenschaften, die er als Richter und Urheber der Auferstehung der Todten haben muß, schließt nicht nothwendig die eigennüzige Furcht ein, in der Beurtheilung des Richters durch Unterlassung der geforderten Verehrung zu verlieren. Ueberdieß müßte man den sinnlichen Menschen sehr wenig kennen, wenn man sich überredete, die edleren moralischen Gesinnungen bedürfen überall keiner Unterstüzung durch schröckende Vorstellungen (s. Ebr. 12, 28. g).

67) N. theol. Journ. S. 398. vergl. Herrn D. Eckermann S. 36. ff.

(§. 3.), gefragt, was er für einen **Beweis** (σημειον) **gebe**, daß er zu thun berechtigt sey, was er gethan habe; sondern man forderte ihm blos eine **Erklärung** ab, **wer** ihn zu seinem Unternehmen berechtigt habe, — **woher** er die Vollmacht — ob er sie von Gott oder Menschen (V. 25.) habe. Und daß sich Jesus dießmal genau an die Frage gehalten habe, erhellt aus V. 24. und 27. wo Jesus nicht sagt: "es ist unnöthig, euch **die Beweise** meiner göttlichen Sendung vorzulegen [68], ich will euch meine **göttliche** Vollmacht nicht **beweisen**"; sondern blos: ich **sage** euch nicht, **aus was für einer** Vollmacht ich handle, von wem ich mich bevollmächtigt glaube, ob von Gott oder von Menschen." Freilich hätte Jesus nicht nur auf die Frage ausdrüklich antworten, sondern, wie er vor einiger Zeit eben auch zu Jerusalem (Joh. 10, 22. f.) bei einer ihm abgeforderten **Erklärung** über seine Person (V. 24.) wirklich gethan hatte (V. 25. 37. f.), sich auf seine wohlthätigen [69] Wunder (V. 32.) berufen

---

68) a. a. O. S. 39. f.

69) Der Beweis aus den Wundern für Jesu Verbindung mit Gott beruht eigentlich auf seinen göttlichen Wunderwerken **an sich** (auf seinen εργοις **überhaupt** Joh. 10, 25. 37. f.). Die besondere Bestimmung (V. 32. vergl. N. theol. Journ. S. 382. f.), daß es ΚΑΛΑ εργα, höchst **wohlthätige** (f. 1 Tim. 6, 18. und vergl. Gal. 6, 9. mit V. 6, 10. und V. 7. f. mit 2 Kor. 8, 6.) Wunder (f. St. 2. dieses

können. Allein da er sich ganz neuerlich wiederum, und zwar aufs feierlichste für den höchsten Gesandten Gottes erklärt (Luc. 19, 38—39. Matth. 21, 15. 16.), und seine Erklärung gleichfalls eben erst durch solche Beweise beglaubigt hatte (Luc. 19, 37. Joh. 11, 41—48. 12, 17. f. Matth. 21, 14. f.), die seine Gegner nicht anders als durch Aeusserungen ihres Unwillens (V. 15. Joh. 11, 50. 53. 57. 12, 10. f. 19. Luc. 19, 39.) zu beantworten wußten: so konnte ers doch gewiß dießmal unnöthig finden, auf die nur erst so feierlich beantwortete Frage wieder förmliche Antwort zu geben, er konnte es noch mehr für überflüssig ansehen, einen ganz neuerlich so lebhaft ins Andenken gebrachten [70]), und nicht einmal geforderten Beweis seiner grossen Vollmacht, wie zu anderer Zeit (Joh. 10, 25.), von freien Stücken nahmhaft zu machen. Er konnte sagen (Matth. 21, 27.): "da ihr meine Frage aus Gründen (V. 25. f.), die man sich leicht vorstellen kan, nicht beantwortet; so antworte auch ich auf eure Frage aus guten Gründen nicht." Indeß giebt Jesus gleich darauf (V. 28—32.) die Ursache deutlich genug zu er-

Magaz. S. 83.) waren, sezte nur die Undankbarkeit derer, welche sich durch so wohlthätige Wunder von ihrem wüthenden (Joh. 10, 31—33.) Unglauben (V. 25. f.) nicht abbringen liessen, um so mehr ins Licht (a. a. O. S. 85.).

70) s. theol. Blätter 1797. S. 789. ff.

kennen, warum er es für vergeblich [71]) halte, sich mit seinen Gegnern näher einzulassen, und ihre, doch nicht aus Wahrheitsliebe geflossene [72]), Frage zu beantworten, oder gar die Antwort, die er geben müßte, wieder zu beweisen. Sie haben nemlich ihre, bei allem äusserlichen Schein von Ehrfurcht gegen Gott im Grunde unverbesserliche, Gesinnung, die bey ihnen weniger Hoffnung übrig lasse als bei den verrufensten Sündern, schon bey der Predigt Johannis, des Täufers, hinlänglich zu Tage gelegt (V. 30—32. vergl. Luc. 7, 29—33.). Eben damit war die aufgeworfene Frage (Matth. 21, 23.), deren Beantwortung Jesus mit der Beantwortung der Frage von dem göttlichen oder menschlichen Ursprung der Taufe Johannis in Verbindung gesezt hatte (V. 24. f.), wenn schon nicht förmlich, wenigstens durch einen nicht undeutlichen Wink am Ende doch noch wahrscheinlich mehr um des Volks als um des Synedriums willen, beantwortet. Jesus hatte seine Vollmacht eben daher, woher sie Johannes hatte, und dieser hatte sie von Gott, der Anerkenntnis des Ansehens Johannis forderte (V. 31. f.). Vielleicht hatte Jesus zugleich die Absicht, durch die Erinnerung an den Täufer, das anwesende (Luc. 19, 48. 20, 1. 9.) Volk, unerachtet der freilich

71) Vergl. Herrn D. **Eckermann** selbst S. 42. f.

72) Vergl. Matth. 21, 15. Marc. 11, 18. Luc. 19, 47. 20, 19. f.)

entgegenstehenden [73] Meinung seiner Vorsteher für einen göttlichen Gesandten erkannte (Matth. 21, 25, 26.), aufmerksamen Zuhörern einen heilsamen (vergl. Joh. 5, 34.) Wink zu geben, daß sie auch in Absicht auf ihn nicht den Vorurtheilen ihrer Vorsteher (vergl. 7, 26. 48. Matth. 27, 20—25. Apg. 3, 13—15. 17.), sondern dem Johannes, der dem Synedrium seine Frage, woher Jesus seine Vollmacht habe (Matth. 21, 23.), längst deutlich genug beantwortet habe (Joh. 5, 34. vergl. 1, 19—34.), folgen, und ihre, auf Jesu Wunder gegründete, Ueberzeugung (Luc. 19, 37. f. Joh. 12, 18.) auch durch das damit übereinstimmende Zeugniß des Täufers unterstützen (10, 41.) sollen (5, 34.). Auch K. 7. kan man den Beweis der göttlichen Sendung Jesu aus Wundern, mit Grund nicht vermissen. [74]) Die V. 15. aufgeworfene Schwierigkeit war durch die Erklärung V. 16. gelöst, daß Jesus seine Lehre von Gott habe. War sie ihm gleich nicht von jüdischen Lehrern mitgetheilt (V. 15.), so wars dennoch keine Folge, daß sie entweder seine eigene Erfindung [75]), und aus diesem

73) Vergl. Herrn D. Eckermann S. 38.

74) s. N. theol. Journ. S. 371. ff.

75) Das ουκ εστιν εμη Joh. 7, 16. beweiset, daß das entgegenstehende εστι του πεμψαντος με, oder (V. 17.) εκ του Θεου mehr besage, als nur dieses: "meine Lehre beruht auf dem durch die Vernunft bekannten Willen Gottes,

Grunde zweifelhaft (V. 12.), oder aber daß die ganze

---

die Stimme Gottes in jedem Menschen, die Stimme des Gewissens treibt mich an zu lehren; meine Lehre ist aus Nachdenken über Gottes Willen, nicht aus dem verkehrten Willen (meinem Selbst, insofern es der Gottheit entgegen ist) abzuleiten" (s. Herrn D. Eckermann S. 55. f. N. theol. Journ. S. 376.). Denn die Vernunft und das Gewissen, wovon die Rede seyn sollte, wäre ja doch Jesu Vernunft und Gewissen — das Nachdenken über Gottes Willen wäre Jesu Nachdenken, die Lehre wäre also dennoch im eigentlichsten Sinn Jesu Lehre, sie wäre ja von ihm aus der Gottheit abgeleitet, aus seiner Betrachtung des Willens Gottes entstanden (S. 375.). Da aber die sich selbst überlassene subjective Vernunft, nicht blos in Hinsicht auf etwas Theoretisches der übersinnlichen Welt, was doch bei der Prüfung der Beschaffenheit und der Beweise der göttlichen Sendung Jesu nicht schon zum Voraus von dem Inhalt seiner Lehre darf (Anm. 11.) ausgeschlossen werden, sondern auch in Hinsicht auf das, was nach Gottes Willen gethan werden solle, z. B. in Absicht auf das Sabbathgebot (S. 376—378.), selbst beim besten Willen trüglich ist (s. Herrn D. Eckermann B. 3. St. 2. S. 14. ff.), weil das subjective Nachdenken über Gottes Willen bei aller Uneigennüzigkeit (B. 5. St. 2. S. 56. f. N. theol. Journ. S. 375. 378.) unrichtig seyn kann; da die Stimme des Gewissens auch Stimme eines irrenden Gewissens seyn kann: so wäre das Urtheil sehr unsicher, daß, was ein nicht selbst — oder ruhmsüchtiger, ein uneigennüziger (S. 373. ff.) Lehrer als Gottes Willen über Handlungen mit Gründen (S. 377. f.) vortrage, wahr (V. 18.) seyn müsse. Auch ein Mensch, welcher Gottes Willen gern befolgt (V. 17. vergl. S. 375. 377.), könnte leicht ungewis bleiben, ob, was ein solcher Lehrer mit Gründen vorträgt, wirklich aus Gott geschöpft (ἐκ Θεοῦ)

Sache unerklärlich seyn müßte. Es gab noch ein drit-

---

sey. Bei aller zugestandenen Uneigennüzigkeit des Nachdenkens käme es ja erst noch auf die Richtigkeit des Nachdenkens und die Gültigkeit der angeführten Gründe an. Die Stimme des Gewissens in dem Lehrer könnte Stimme eines irrenden Gewissens, also blos vermeinte Stimme Gottes seyn. Wenn auch die Lehre nicht aus dem Ungöttlichen im Menschen, insofern dadurch der verkehrte Wille verstanden wird (S. 376.), abgeleitet wäre, so könnte sie doch im Falle einer unlogischen (unrichtig angestellten) Betrachtung des göttlichen Willens etwas nicht aus Gott entstandenes — (S. 375.), vielmehr aus dem trüglichen Selbst des Menschen (S. 376.), welches dem Verstande der Gottheit entgegen, mit seinen richtigen Einsichten (S. 377.) im Widerspruch ist, abzuleiten seyn. Wie die Erklärung des redlichen, treuen (V. 18.) Gesandten darum nicht seine eigene, sondern vielmehr dessen Erklärung ist, der ihn gesandt hat, weil er den Inhalt der Aeusserung nicht aus seiner Einsicht und Ueberzeugung, die ja bei der uneigennüzigsten Gesinnung gegen seinen Herrn von der Einsicht und Ueberzeugung des Sendenden abgehen könnte, sondern aus wirklicher Mittheilung der Gedanken seines Herrn genommen hat: so war Jesu Lehre nicht seine, sondern dessen Lehre, der ihn gesandt hatte (V. 16.), weil ihr Inhalt nicht durch (seine blos menschliche) Einsicht und Ueberzeugung, die ja bei der uneigennüzigsten Gesinnung gegen Gott von der göttlichen Einsicht hätte abweichen können, sondern durch die Einsicht des Untrüglichen, der ihn gesandt hatte — durch Mittheilung der Gottheit (τȣ θεȣ V. 17.) — bestimmt war. Aber "würde der 18te Vers bündig seyn, wenn wir übersezen: wer aus eigener Einsicht (αφ' εαυτȣ) spricht, sucht Selbstruhm?" (S. 374. f.). Der Gegensaz: ὁ ζητων την δοξαν τȣ ΠΕΜΨΑΝΤΟΣ

tes, was Jesus V. 16. annimmt — er konnte seine Lehre von Gott haben. Von dieser Behauptung einen

---

αυτου, zeigt an, daß von dem λαλειν (angeblicher) Gesandten die Rede ist;" wer eigenwillig (αφ' εαυτου S. 373. ff.) thut, was ich thue — wer eigenmächtig im Namen Gottes spricht, als göttlicher (V. 17.) Gesandter (V. 16.) lehrt, der ist immer ein eitler Mensch (την δοξαν την ιδιαν ζητει), er mag sich wirklich einbilden, nicht in eigenem, sondern in Gottes Namen zu lehren, oder er mag sich wider besseres Wissen für Gottes Gesandten ausgeben. So ist λαλειν Ebr. 12, 25. gleichbedeutend mit χρηματιζειν, und 2 Petr. 1, 21. 1 Kön. 22, 8. mit προφητευειν, הנבא. Will man dieselbe Bedeutung auch Joh. 7, 17. beibehalten, und übersezen: "ob meine Lehre wirklich, wie ich behaupte (V. 16.), von Gott ist, oder ob ich, was ich vortrage, nur eigenmächtig als Lehre eines göttlichen Gesandten vortrage, ob ich wirklich von Gott gesandt sey und seine Lehre vortrage, oder ob ich meine eigene Lehre nur eigenmächtig als Gottes Aussprüche vortrage"; so ist es im Grunde eben so viel, als wenn man übersezte: "ob meine Lehre wirklich nicht mein, sondern mir als Gesandten Gottes von Gott mitgetheilt sey, oder ob ich blos nach eigenen Einfällen (απ' εμαυτου) rede, blos meine Lehre (unter dem falschen Namen eines göttlichen Auftrags) vorbringe." Wer eigenmächtig (αφ' εαυτου, θεληματι ανθρωπου) als Prophet oder Gesandter Gottes spricht (λαλει, προφητειαν φερει), der ist gar kein Prophet oder Gesandter Gottes (2 Petr. 1, 21.), er lehrt blos für sich selbst — nicht aus Gottes Auftrage und unter seinem Einflusse — er hat seine Lehre blos aus sich, nicht aus Gott, der ihn gesandt hätte (Joh. 7, 16. f.), geschöpft, er lehrt blos nach eigenen Einfällen. S. St. 1. dieses Magaz. S. 107.

Beweis zu führen, war Jesus um so weniger genöthigt, da der Beweis nicht einmal gefordert wurde — denn die Aeusserung V. 12. 76) kam nicht öffentlich zur Sprache (V. 13.) — und da Jesus den auffallendsten Beweis für seine, V. 16—18. behauptete, göttliche Sendung schon früher, bei eben der Gelegenheit (K. 5.), worauf er sich 7, 21. 23. ausdrücklich bezieht, umständlich ausgeführt hatte (Anm. 66.). Indeß bemerkt er doch V. 17. worauf es ankomme 77), wenn sowohl der vorhin schon geführte Beweis als auch derjenige, welchen er V. 18. in Hinsicht auf die stillen Urtheile des Volks über ihn (V. 12.) noch hinzusezt 78), bei seinen

76) N. theol. Journ. S. 371.

77) St. 1. dieses Magaz. S. 108. f. vergl. N. theol. Journ. S. 374.

78) Wäre Jesus kein ächter und treuer Gesandter Gottes gewesen, hätte er sich blos aus Eitelkeit für Gottes Gesandten gehalten oder doch ausgegeben, und also aus einem unrechtmäßigen, eigennüzigen Antriebe (als ἐκ ἀγαθὸς) das Volk irre geführt (V. 12.): so hätte er an dem Lauberhüttenfeste V. 2. 14. einen ganz anderen Weg einschlagen müssen, als er wirklich that (V. 16. f.). Hier hätte er ja längst aus Erfahrung (V. 1. 7. 19. vergl. 5, 18.) gewußt, wie nachtheilig seine Erklärungen über seine Verbindung mit Gott für ihn werden. Diese Erfahrung hätte ihn auf seinen Selbstbetrug aufmerksam machen können, und, im Falle eines vorsäzlichen eigennüzigen Betrugs, würde er sich nun nach den Meinungen der Menschen gerichtet (s. Herrn D. Eckermann a. a. O. S. 55. f.), und die bereits für seine Ehre und Sicherheit so bedenklich ge-

Zuhörern von Wirkung seyn solle. Eben so wenig hatte Jesus Ursache, den entscheidendsten Grund [79]) für die Rechtmäßigkeit seiner am Sabbath verrichteten Heilung aus der Wunderthat selbst (Anm. 66.), zum zweitenmal vorzubringen. Er vertheidigt dagegen seine Handlung auf eine andere Art (V. 22—24.), wobei die Handlung nicht sowohl als göttliches Wunderwerk, sondern mehr als Wohlthat betrachtet [80]), und demnach der göttliche Ursprung der Wunder Jesu, der freilich bei der Rechtfertigung der Handlung am Sabbath, als vorhin einleuchtend angenommen werden konnte (Anm. 66.), bei Seite gesezt wird. Man sieht leicht, daß diese, von dem göttlichen Ursprung der wunderbaren Heilung unabhängige, Rechtfertigung der Handlung am Sabbath zugleich den göttlichen Ursprung der Wunder Jesu selbst auf den Fall [81]) vertheidigte, wenn die vermeinte Verlezung der Heiligkeit des Sabbaths (5, 16.) als Einwendung gegen die Beweise des göttlichen Ursprungs der Wunder Jesu gebraucht

---

worbene Behauptung K. 5. nicht gleich bei seiner ersten (7, 1.) Wiedererscheinung zu Jerusalem geradehin wiederholt haben (V. 16. f. 28. f. 33. 37. f.). Vergl. Comp. dogm. p. 30. ss.

79) N. theol. Journ. S. 372. f.

80) s. Diss. II. in LL. N. T. hist. aliquot locos bei J. 7, 19. 22. f.

81) N. theol. Journ. S. 423.

werden sollte (9, 16.). Eben dies gilt von Matth. 12, 10—12. Luc. 13, 15. f. 82) 14, 5. Warum hätte Jesus seine Heilungen am Sabbath, nicht durch mehrere Gründe, bald durch die am Sabbath verrichtete Wunderthat selbst, bald auf andere Art vertheidigen können? Ueberhaupt ist der so oft unsichere Beweis aus dem blossen Stillschweigen wirklich auch bei der Frage, ob Jesus seine Wunder als eine Beglaubigung seiner göttlichen Sendung angesehen habe, von keiner Bedeutung. Mußten es denn die Evangelisten jedesmal bemerken, wenn Jesus von der beweisenden Beziehung seiner Wunder auf seine Lehre gesprochen hat? Oder mußte Jesus die, bei einzelnen Fällen gegebenen, Belehrungen, daß seine Wunder überhaupt die Wahrheit seiner göttlichen Sendung bekräftigen, oder gar die näheren Bestimmungen des Sinns, in welchem er göttlicher Gesandter sey, und als Gesandter Gottes beglaubigt werde 83), bei jedem einzelnen Wunder ausdrücklich wiederholen? Konnte er nicht eben jene allgemeinen Erklärungen bei ähnlichen Fällen als bekannt und leicht anwendbar (Anm. 7.) voraussezen? Freilich wenn dergleichen Erklärungen gar nicht vorhanden wären, wenn alle, selbst die um-

82) a. a. O. S. 387. f.

83) Vergl. S. 391. f. mit Anm. 3. dieses Aufsazes.

ständlicher erzählten, Wunder ohne alle Anwendung auf den Zweck der Bestätigung von Jesu göttlicher Sendung, aufgezeichnet wären [84]; so hätten wir auch kein Recht (§. 1.), jenen Zweck bei Jesu Wunderthaten zu behaupten. Allein wir werden sogleich sehen, daß sich die Sache ganz anders verhält.

6. Ich schränke mich der Kürze halben auf solche Stellen ein, worin selbst Gegner des Beweises aus den Wundern eine beweisende Beziehung der Wunder Jesu auf die Göttlichkeit seiner Sendung nicht verkennen (§. 7.), wenn es gleich Herr D. Paulus [85] unternommen hat, ihren grammatischen Sinn zu bestreiten. Matth. 11, 4. f. legt Jesus offenbar in seine mannichfache Wunderhandlungen einen Beweisgrund [86] der Be-

84) a. a. O. S. 391.

85) a. a. O. S. 413. ff.

86) Daß Johannes selbst an der Messiaswürde Jesu nicht gezweifelt habe, ist allerdings sehr wahrscheinlich (am ang. O. S. 414. 416.). Indeß konnte der Täufer dennoch Ursache genug haben, seine Behauptung von Jesu (Joh. 3, 27. ff.) bei seinen Jüngern (Matth. 11, 2.) durch eine noch nähere (V. 4. Luc. 7, 21. f.) Bekanntschaft mit dem neuen (Joh. 10, 41.) Beweise, auf welchen sie eben aufmerksam gemacht waren (Luc. 7, 18.), zu bestätigen, da Johannis Zeugnis von Jesu (Joh. 3, 28. vgl. 1, 15—36.), so geltend auch in anderen Fällen sein Wort gewesen seyn mochte (a. a. O. S. 415.), bei manchen seiner Jünger überhaupt keinen so leichten Eingang gefunden hatte (3, 26. vergl. Matth. 9, 14—17.), und die inzwi-

hauptung, daß er der Messias sey (V. 3.). Es ist schon oben (Anm. 66.) bemerkt, daß die innere Würde [87]) und die Gott ähnliche Gesinnung, womit Jesus seine Wunder, wie seine übrigen Handlungen, verrichtete [88]), nicht in dem Maaße sichtbar war, wie vorausgesezt wird, wenn der Beweiß für seine Messiaswürde darein gesezt werden soll, da hingegen das Wunderbare der Wunderthaten Jesu ihren übermenschlichen Ursprung für jedermann so einleuchtend machte (Anm. 11.), daß den Feinden Jesu nichts übrig blieb, als den höheren Beistand, den sie Jesu zugestehen mußten, in einen bösen Geist zu verwandeln (Matth. 9, 34. 12, 24.). Der wirklich göttliche Ursprung der Wunder Jesu erhellt (Anm. 14.) aus der, ohne alle Rüksicht auf seine höhere Beglaubigung erkennbaren (Anm. 15.), moralischen Güte des Evangeliums Jesu, das also freilich schon in dieser Hinsicht bei der Frage, ob er ein göttlicher Gesandter sey, mit in Betrachtung kam. Allein das πτωχοι ευαγγελιζονται, das wirk-

---

schen erfolgte und noch immer fortdauernde Gefangenschaft des Täufers ihrem Glauben an die Versicherung, daß Jesus der Messias sey, die neue Schwierigkeit (11, 6. vergl. a. a. O. S. 416.) in den Weg gelegt hatte, daß es ihrem Meister wohl nicht so ergehen könnte, wenn Jesus wirklich der Stifter des Messianischen Reichs wäre.

87) a. a. O. S. 415. 417.

88) a. a. O. S. 359. ff. 453. 457. f.

lich nach Jesu Behauptung [89]) ebenfalls **was wunderbares** war [90]), mußte noch aus einem anderen Grunde mit den sichtbaren Wunderthaten in Verbindung gesezt werden, wenn diese leztere darthun sollten, daß Jesus ein **göttlicher Gesandter**, und zwar der **höchste** göttliche Gesandte, oder der **Messias** sey. Die im Evangelium enthaltenen Lehrbehauptungen Jesu, daß er ein göttlicher Gesandter, und zwar der Messias sey, und daß diese wundervolle innere Verbindung, worin er mit Gott zu stehen behauptete, durch seine äusseren Wunderwerke bekräftigt werde, vollenden ja erst (§. 1. 2. Anm. 3.) den, auf seine Wunderthaten gegründeten, Beweis für seine göttliche Sendung und Messiaswürde. Da Jesus **nur wundervolle** Handlungen nahmhaft macht (Anm. 90.), und seiner **übrigen**, aus Gott ähnlicher Gesinnung geflossenen, Handlungen gar keine Erwähnung thut, da er auch nicht den entferntesten Wink giebt, die genannten Handlungen müssen nach ihrer moralischen Vortreflichkeit be-

89) f. Comp. dogm. §. 6.

90) Daß es etwas **nicht wunderbares** sey (N. theol. Journ. S. 415.), durfte in einer Bestreitung derer, welche Jesu **ausserordentliche** göttliche Sendung annehmen, und **das innere** Wunder (am ang. O. S. 343.) der ihm ertheilten göttlichen Belehrungen aus den, auch **für andere sichtbaren**, Wunderthaten Jesu zu erweisen suchen (Comp. dogm. p. 127. ss.), nicht schon zum Voraus angenommen werden (Anm. 11.).

trachtet werden; so ist es gewiß höchst willkührlich, zu behaupten [91]), nicht das allein erwähnte Was, sondern das mit keinem Wort erwähnte Wie mache seine Handlungen beweisend. Etwas scheinbarer ist die Einwendung [92]), Jesus berufe sich Joh. 11, 41. f. zum Beweise seiner göttlichen Sendung nicht auf das Wunderbare der Erweckung des Lazarus, sondern auf die, aus seinem lauten Gebete und der Inbrunst des Betenden ersichtliche, Gott ergebene Gemüthsstimmung, worin er die Wunderhandlung verrichtete. Allerdings hat Jesus diesmal gesagt (V. 42.), was er sonst nicht immer ausdrücklich sagte (Anm. 7.), damit das anwesende Volk um dieser Erklärung willen glaube, Gott habe ihn gesandt. Wenn Jesus niemalen erklärt hätte, was denn seine Wunderhandlungen eigentlich bezwecken, so wäre man auch nicht berechtigt (§. 1.), sie gerade als Beweise seiner göttlichen Sendung anzusehen. Um des Lazarus Auferweckung (V. 41.), und zugleich alle (V. 42.) ähnlichen Handlungen Jesu für seine göttliche Sendung beweisend zu machen, mußte erklärt werden, was Jesus V. 41. f. gesagt hatte, daß seine Wunderhandlungen von Gott erbetene Erfolge seyen, deren wahrgenommene beständige Uebereinstimmung mit dem Wunsche Je-

91) N. theol. Journ. S. 415.
92) a. a. O. S. 423. ff.

(?), wie er V. 42. noch weiter hinzusezt, die Absicht habe, Glauben an seine göttliche Sendung zu befördern. Man kan ferner zugeben, daß das feierliche Gebet Jesu bestätigt habe, was auch der Inhalt seiner Lehre zu erkennen gab (Anm. 14. f.), daß der übermenschliche Urheber der, den Wünschen Jesu entsprechenden, ausserordentlichen Erfolge kein böser Geist[93], sondern Gott sey, an welchen Jesus seine Wünsche mit solcher Innbrunst und Feierlichkeit richtete. Allein wir wollen sezen, der Erfolg hätte mit dem Gebete Jesu nicht übereingestimmt. Würde denn das laute Gebet Jesu, so innbrünstig er auch seinen Geist dabei auf Gott gerichtet haben möchte, das Volk haben überzeugen können, Gott habe Jesum gesandt? Oder wir wollen annehmen, die Sache, worüber Jesus Gott zum Voraus gedankt hätte, wäre nichts wunderbares gewesen, Jesus hätte z. B. nach vorhergegangenem Gebet (vergl. 6, 11. 23.) mit fünf Broten und zwey Fischen fünf Personen gesättigt; würde wohl das vorhergegangene laute Gebet Jesu die Ueberzeugung haben befördern können, daß Jesus von Gott gesandt sey. Auch das laute Dankgebet, das Jesus gesprochen hat, gehört mit zu dem Beweise, daß Gott der Sender Jesu sey. Aber es kan

93) S. 424. f.

dann erst einen Theil des Beweises ausmachen, wenn die darauf gefolgte Begebenheit (11, 43. f.) und die ähnlichen, worauf es sich bezieht (V. 41. f.), Wunder waren. In dem Wunderbaren der Handlungen liegt ein Hauptgrund, worauf sich der Glaube stützen soll, daß Gott Jesu Sender sey. Daher beruft sich auch Jesus V. 15. auf die wunderbaren Umstände der Begebenheit zu Bethanien. Sie konnte und sollte den Glauben der Jünger Jesu an ihn eben dadurch um so mehr befestigen [94], sie sollte die Ehre und das Ansehen des Sohnes Gottes (V. 4.) und dessen, der ihn gesandt hatte (V. 40. vergl. V. 42.), eben dadurch (V. 15.) um so wirksamer befördern, daß Jesus während der Krankheit des Lazarus zu Bethanien nicht anwesend war (V. 6.), sondern erst nach seinem Tode ankam (V. 11—14. 17. 39.), und also nicht blos (vergl. V. 21. 32.) ein Kranker geheilt, sondern ein noch viel grösseres Wunder (vergl. V. 22. 39. f.) — die Belebung eines schon mehrere Tage im Grabe gelegenen Todten — bewirkt wurde. Die Sinnesänderung (μετανοια), welche durch Jesu Wunder hätte hervorgebracht werden können und sollen (Matth. 11, 20. f.), war eben eine andere Gesinnung gegen Jesum (V. 27. ff. vergl. V. 19.), ein herzlicher Glaube an ihn als an den Sohn

94) ινα πιστευσητε. Vergl. über den Zwek der evl. Gesch. Joh. S. 381.

Gottes (V. 27. ff.), welcher freilich ohne moralische Besserung nicht Statt finden konnte. Die Aufforderung zur Besserung, deren Nothwendigkeit auch ohne Wunder erkannt werden konnte [95]), wurde wenigstens um so dringender, und also ihre Verachtung um so unentschuldbarer (V. 21—23.), wenn die inneren Anforderungen des Gewissens noch durch die äusseren Aufforderungen eines durch Wunder beglaubigten Gesandten Gottes unterstüzt wurden [96]). Wenn endlich Jesus Matth. 9, 6. seine Vollmacht, Sünden auf Erden zu vergeben, durch eine für ein grosses Wunder (παραδοξα Luc. 5, 26.) anerkannte Heilung beweist; so läßt sich aufs wenigste soviel behaupten, Jesus habe seine Wunder, deren eines er damals verrichtete, als einen Beweis angesehen, woraus man erkennen (ειδητε) könne, daß er, wenn gleich ein Mensch, wenigstens ein, von Gott besonders bevollmächtigter Mensch (vergl. Matth. 9, 8.) — ein ganz vorzüglicher [97]) Mensch (ο υιος τ8 ανθρωπ8 V. 6.) sey, der vermittelst seiner besonderen Verbindung mit dem allwissenden und allmächtigen Richter die allerdings diesem allein zustehende (Jak. 4, 12. vergl. Marc. 2, 7.), Vergebung der Sünden eben so leicht (V. 9.

95) N. theol. Journ. S. 427. f.

96) s. oben Anm. 11. Vergl. auch Anm. 30. zu Ende.

97) s. Diss. I. in LL. N. T. hist. aliquot loca bei Matth. 12, 5—8.

Matth. 9, 5.) glaubwürdig ankündigen[98] könne, als er vermittelst derselben besonderen Verbindung mit dem Allmächtigen den Kranken durch ein Wort gesund machen könne. Daß der Paralytische das Vorurtheil gehabt habe[99], seine Krankheit sey ein besonderes Strafverhängnis der Gottheit, ist in keiner der neutestamentlichen Nachrichten auch nur angedeutet, und, da doch unläugbar ist, daß manche Krankheiten wirkliche Folgen von gewissen Sünden seyen, so konnte Jesus ohne eine besondere Belehrung Gottes aus dem blossen Anblik der vorgefallenen Umstände (Luc. 5, 19. f.) eben so wenig gewis seyn, daß die Lähmung keine Strafe gewisser Vergehungen des Kranken sey, als er ohne höhere Belehrung aus dem blossen Anblik der sichtbaren Umstände von dem Seelezustande des Kranken gewis seyn konnte.[100] Wenn aber auch Jesus hätte erklären wollen, daß die Krankheit des Paralytischen keine Strafe seiner Sünden, sondern diese Meinung blos ein Vorurtheil sey; so würde er nicht von der αφεσις των αμαρτιων gesprochen haben, welche wohl Erlassung

---

98) Αφιεναι αμαρτιας Matth. 9, 6. kann so viel seyn als ειπειν' αφεωνται σοι αι αμαρτιαι V. 5. 2. Vergl. Joh. 20, 23. Ebr. 7, 8. d), wie Diss. I. in Apoc. quædam loca not. 106. statt 10, 8. d) zu lesen ist, und Herr Prof. Schnurrers Dissertt. p. 276.

99) N. theol. Journ. S. 432. ff.

100) a. a. O. S. 432. f.

oder Aufhebung [101]) wirklich verdienter Strafen, auch (Anm. 98.) Erklärung dieser Erlassung, aber nicht Aufhebung einer — leeren Einbildung gewisser Sündenstrafen, oder Erklärung der Grundlosigkeit dieser Einbildung, bezeichnen kan. Nach der Voraussezung des Herrn D. Paulus [102]) müßte Jesus V. 20. 23. nicht gesagt haben: "deine Sünden (ihre Strafen) sind dir erlassen", sondern: "es ist keine Sündenstrafe vorhanden, deine Krankheit hat die vermeinte strafende Beziehung auf dich nicht", und V. 24. müßte er nicht von Erklärung der Erlassung der Sündenstrafen, sondern von Erklärung der Abwesenheit von Sündenstrafe oder der Richtigkeit des Vorurtheils von gewissen Strafen, gesprochen haben.

7. Herr D. Eckermann giebt theils ausdrücklich zu [103]), theils bestreitet er es wenigstens nicht, daß Jesu Wunder in den genannten Stellen (§. 6.) als Beweise für seine göttliche Sendung angeführt werden. Hingegen bezweifelt er, daß die bemerkten Stellen zuverlässige Nachrichten von wirklichen Aussprüchen Jesu (vergl. §. 5.) enthalten, und erlaubt sich die Vermuthung, daß alle Stellen dieser Art, und die

---

101) S. 432. 434.

102) S. 435. f.

103) Theol. Beitr. B. 5. St. 2. S. 82. ff.

ganze wunderbare Einkleidung der erzählten Thatsachen [104]) nicht von den ursprünglichen Verfassern des Hauptinhalts der vier Evangèlien, dem Matthäus, Marcus, Lucas und Johannes [105]), sondern von späteren Christen herrühren, die jene alten Aufsäze gegen das Ende des ersten Ja rhunderts benüzt, überarbeitet und nach ihrer Denkungsart eingerichtet haben. Allein die Vermuthung beruhet [106]) auf der Voraussezung, daß Jesus und seine Apostel den Glauben an Jesu Lehre schlechterdings nicht auf Wunder gegründet wissen wollen. Wären in den vier Evangelien wirklich dergleichen Aeusserungen enthalten, so würde man geschehen lassen können, daß sie den, eben daselbst vorkommenden, widersprechenden Erklärungen (§. 6.) aus dem Grunde [107]) vorgezogen würden, weil jene der Denkungsart der Zeitgenossen Jesu und der Apostel so, wie der späteren Bearbeiter der Evangelien, weniger angemessen seyen, als die lezten Aeusserungen, und also diese eher als jene der Vorstellungsart und Einkleidung der Referenten beigemessen werden können. Allein es ist oben (§. 3—5.) dargethan, daß die Voraussezung durchaus unerweislich ist. Die historischen

104) a. a. O. S. 220. ff. besonders S. 222. 237. f. 247. f.

105) S. 211—213. 156. f.

106) S. 94. 102. ff. 171. f. 220. 222. 237. 247. f.

107) S. 13. f. vergl. S. 140. f. 217. f.

Gründe, wodurch Herr D. Eckermann seinen Verdacht gegen die Aechtheit so mancher Stellen in den Evangelien zu unterstüzen sucht, haben keine grössere Beweiskraft. Wenn man auch zugiebt, daß die vier Evangelien, wie wir sie jezt lesen, auf gewissen Concilien bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts als Evangelien des Matthäus, Marcus, Lucas und Johannes bestätigt und allen übrigen vorgezogen worden seyen [108]), wiewohl die Nachrichten Tertullians [109]), auf welche sich die Annahme jener Concilien wahrscheinlich gründet, von einer auf solchen Synoden vorgenommenen Auswahl und Bestätigung der Evangelien überall nichts enthalten; so verdient auch schon die Tradition, wodurch die Auswahl unserer Evangelien soll bestimmt worden seyn [110]), um so mehrere Achtung, je weniger man voraussezen kan, daß eine, erst vor kurzem aufgekommene, ungegründete Tradition sich überall, z. B. in allen griechischen Kirchen (per omnes Græcias, in universis ecclesiis), gleichförmig verbreitet und auf allen Provinzial-Synoden [111]) bei der Festsezung der Evangelien eine

108) S. 148. 172. 180. 184. f. 192. f. 215.

109) de jejun. c. 13. Vergl. de pudicit. c. 10.

110) s. Herrn D. Eckermann a. a. O. S. 126—135. 172. f. 185. ff. 215. f.

111) s. Herrn M. Merkels Beweis, daß die Apok. ein untergeschobenes Buch sey S. 134. f.

und eben dieselbe [112]) Auswahl bewirkt habe. Hätten sich z. B. die unmittelbaren Schüler Jesu eben so wenig als er selbst auf Wunder berufen [113]), hätte zum Inhalt der apostolischen Predigt nur [114]) das gehört, was Herr D. Eckermann für die Hauptthatsachen der Geschichte Jesu ausgiebt [115]), wäre hingegen die wunderbare Darstellung der Geschichte Jesu erst nach den Zeiten der Apostel eingeführt worden [116]), was freilich nicht blos unwahrscheinlich [117]), sondern erweislich falsch [118]) ist: woher wäre es denn

112) s. Herrn D. Eckermann S. 144. 172. 180. f. 183. 215. 217.

113) S. 94. 98. ff. besonders S. 101. 103.

114) S. 174.

115) S. 120. ff.

116) S. 174. 220. 237. f. 247. f.

117) s. St. 3. dieses Magazins S. 22. ff.

118) Paulus, dessen 13 Briefe überhaupt, und dessen ersten Brief an die Korinthier insbesondere, Herr D. Eckermann selbst für ächt erkennt (S. 154. 100. f. 178. 103. f.), behauptet 1 Kor. 15, 11. ausdrüklich, daß nicht nur er selbst (B. 2. der theol. Beitr. St. 3. S. 25.) — etwa aus Herablassung (B. 5. St. 2. S. 101. 103.) zu seinen wundersüchtigen (S. 14. 103.) Zeitgenossen — sondern auch die übrigen Apostel, die unmittelbaren Schüler Jesu (V. 5. f. 9. f.), das Wunder der Auferstehung Jesu (V. 4—7.), dessen freilich der Herr Doctor unter den Hauptthatsachen der Geschichte Jesu (Anm. 115.) mit keinem Worte gedenkt, unter dessen Voraussezung aber die übrigen, sich genau daran anschliessenden (s. St. 1. dieses Magaz. S. 158.

gekommen, daß die wunderbare Einkleidung der Geschichte Jesu, und zwar gerade die in unseren Evangelien, der Tradition, wie sie auf jeder der gehaltenen Synoden (omni concilio ecclesiarum) zu Grund gelegt wurde, am angemessensten war? Oder ist etwa die individuelle Vorstellungsart der Lehrer [119] in jeder der verschiedenen Gemeinden so gleichförmig gewesen, daß eine nicht wunderbare Darstellung der Geschichte Jesu auf keiner Synode Beifall finden, und die noch wunderbarere Darstellung, die, nach den vorhandenen Ueberbleibseln zu urtheilen, in andern Evangelien anzutreffen war, auf allen Synoden verworfen werden [120] konnte? Wenn die mündlichen Nachrichten des Marcus und die schriftlichen Aufsäze des Matthäus, des Lucas und des Apostels Johannes erst gegen das Ende des ersten Jahrhunderts in die gegenwärtige Form gebracht worden sind [121]; warum hatte sich denn bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts, bis wo in sich sogar die Belehrung von der Absicht, in welcher

---

f.), Wunder in Jesu Geschichte nicht mehr befremden können, als eine Hauptthatsache (B. 3, 14. f. 17.) der Geschichte Jesu predigen.

119) s. Herrn D. Eckermann a. a. O. S. 174.

120) S. 184. f. 172. 215.

121) S. 211—213.

das Evangelium Johannis für gewisse christliche Gemeinen aufgesezt war, leicht erhalten haben soll[122]), die Tradition von der Umarbeitung jener Aufsäze so ganz verloren, daß die vier Evangelien vermöge einer erst später aufgekommenen falschen Tradition auf allen Synoden (Anm. 112.) als ächte Schriften des Matthäus, Marcus, Lucas und Johannes bestätigt wurden[123])? Hatte sich die viel ältere Thatsache, daß z. B. Matthäus und Lucas Aufsäze hinterlassen haben (Anm. 105.), welche am Ende des ersten Jahrhunderts bei der Ausarbeitung unserer Evangelien benüzt werden konnten, bis nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts erhalten; warum sollte die viel neuere Begebenheit der Ueberarbeitung jener Aufsäze bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts ganz unbekannt gewesen seyn, oder nur diese Tradition auf keiner der Synoden Gehör gefunden haben? Freilich berufen sich Irenäus und Tertullian zum Beweise der Aechtheit unserer vier Evangelien, wie sie sie lasen und wie wir sie haben, nur im Allgemeinen auf die kirchliche Tradition, ohne gewisse Kirchen oder Männer, von welchen man die Nachricht habe, namentlich anzugeben[124]). Aber konnte die übereinstimmende Tra-

122) S. 192. f.

123) S. 148. 172. 185. 216. f.

124) S. 188. f. 203. ff. 175.

dition der verschiedenen Kirchen, welche die besondere Nennung einzelner Gemeinen ganz überflüßig machte, nicht eben von dem Zeugnis der älteren Personen und Gemeinen, welche noch Zeitgenossen der Verfasser unserer Evangelien waren, die natürliche Folge seyn? Oder finden sich etwa Anzeigen, wodurch diese Voraussetzung unwahrscheinlich würde? Haben wohl die Gnostiker für ihre Behauptung, daß unsere Evangelien nicht ex auctoritate seyen [125], Beweise geführt, und etwa alte Kirchen oder Personen genannt, welche von der Abfassung dieser Schriften durch Matthäus, Johannes u. s. w. nichts wissen wollen? Ist nicht, wofern sie wirklich die Aechtheit jener Schriften bezweifelten [126], ihr Urtheil ganz unkritisch, weil sie ein Buch annahmen oder verwarfen [127], je nachdem sein Inhalt zu ihren Absichten taugte oder nicht? Konnten sie nicht bei der Meinung, welche sie von dem Ansehen der Apostel hatten [128], einen Apostel oder einen Gehülfen der Apostel als Verfasser eines Evangeliums annehmen, und der ächten Schrift dennoch ihr Ansehen und den daraus geführten Beweisen ihre Kraft

125) S. 194.

126) S. 196.

127) S. 178.

128) S. 134.

absprechen [129])? Wenn Justin der Märtyrer sich in Palästina [130]) an einen, von unseren Evangelien verschiedenen, Bericht von Jesu hielt, so folgt daraus nicht einmal, daß unsere vier Evangelien damals noch kein ausschliessendes Ansehen in den übrigen Kirchen gehabt haben [131]). Denn auch zur Zeit des Irenäus, da sie es bereits hatten [132]), zog man in Palästina noch immer eine, von unserem Matthäus verschiedene, interpolirte Ausgabe des hebräischen Evangeliums Matthäi unseren vier Evangelien vor [133]). Gesezt aber auch, man hätte den lezten selbst ausser Palästina noch kein ausschliessendes Ansehen eingeräumt; so könnte uns genug seyn, daß unsere vier Evangelien, wenn auch apokryphische daneben gebraucht wurden, wenigstens für ächte Schriften der Apostel und aposto-

129) Bei Marcion, dessen sorgfältige Kritik S. 170. 175. 189. gerühmt wird, ohne daß ein Grund angegeben wäre, warum das oben (Anm. 127.) angeführte Urtheil über die Gnostiker auf ihn nicht anwendbar seyn solle (vergl. Einl. in den Brief an die Hebr. S. XLVI—LI.), war dies wirklich der Fall. S. über den Zwek der evl. Gesch. Joh. S. 258. 262. f. 265.

130) a. a. O. S. 363. ff. Comp. dogm. p. 11.

131) S. Herrn D. Eckermann S. 168. 169. 181.

132) S. 180—185.

133) s. über den Zwek der evl. Gesch. Joh. S. 284. ff. 355. ff. Comp. dogm. p. 8.

lischen Gehülfen erkannt wurden [134]). Dies wurde auch von Marcion durch die Verwerfung unserer Evangelien nicht sogleich (Anm. 128. f.) geläugnet [135]). Ob er für seinen Theil eine von unserem Evangelium des Lucas verschiedene Schrift [136]), oder ob er vielmehr unser Evangelium des Lucas selbst gebraucht, aber eigenmächtig verändert [137]) habe, kan uns hier gleichgültig seyn, da auch im ersten Falle sein Evangelium mit dem Inhalt des Evangeliums des Lucas so viele Aehnlichkeit hatte [138]), daß wenigstens der ältere Verfasser desselben unser Evangelium Lucä gebraucht haben könnte, und also, wie dies auch bei anderen apokryphischen Evangelien der Fall ist [139]), das hohe Alter eines Evangeliums von den unseren eher bestätigen als zweifelhaft machen würde. Wenn ferner Papias (bei dem Eusebius B. 3. der Kirchengesch. K. 39.) der Meinung gewesen zu seyn behauptet, daß ihm dasjenige, was er (von den Geschichten Jesu, λογιοις κυριακοις, ταις εντολαις ταις παρα

134) s. über den Zwek Joh. S. 366. f. und Herrn D. Eckermann S. 169. f. 214.

135) a. a. O. S. 170. 175.

136) a. a. O. S. 170. f.

137) Opusc. acad. Vol. II. p. 408. f. vergl. Tüb. gel. Anz. 1795. S. 480.

138) s. Herrn D. Eckermann S. 170. f.

139) s. über den Zwek Joh. S. 365. 369. f. 375. 378. f.

τῳ κυριῳ τῃ πιϛει δεδομενας και απ᾽ αυτης παραγινομενας της αληθειας) aus schriftlichen Aufsäzen nehmen könnte (τα εκ των βιβλιων), nicht so viel (τοσυτον) nüze, als dasjenige, was er von (den vorhin genannten) noch lebenden (Zeitgenossen der Apostel) hören könnte (τα παρα ζωσης φωνης και μενυσης); so läßt sich daraus weder folgern, daß er von einem Evangelium des Johannes nichts erfahren habe [140]), noch auch der Schluß [141]) ziehen, daß er die ihm bekannten schriftliche Aufsäze (βιβλια), und namentlich die ausdrüklich erwähnten Evangelien des Marcus und Matthäus [142]), als libros incerti auctoris, als Privat-

---

140) s. Herrn D. Eckermann S. 167. 192. f.

141) a. a. O. S. 159. f. 164. ff. 171. 181. 214.

142) a. a. O. S. 162. ff. Daß die von dem Papias dem Matthäus zugeschriebenen λογια eben sowohl, als die εξηγησις λογιων κυριακων des Papias, eine schriftliche Nachricht von der Geschichte und Lehre (rebus) Jesu enthalten haben, ist nicht nur dem Sprachgebrauche gemäß (s. über den Zwek Joh. S. 250.), sondern auch aus der Zusammenstellung der λογιων von dem Matthäus mit dem schriftlichen Aufsaze des Marcus von den Reden und Thaten Jesu klar. Τα υπο τυ χριϛυ Η ΛΕΧΘΕΝΤΑ Η ΠΡΑΧΘΕΝΤΑ, α Μαρκος ΕΓΡΑΨΕΝ, heissen gleich darauf οι κυριακοι ΛΟΓΟΙ. S. den Eusebius a. a. O. S. 113. Eben wegen seiner εξηγησις ΛΟΓΙΩΝ κυριακων heißt Papias beim Eusebius B. 3. K. 36. S. 136. ανηρ τα παντα οτι μαλιϛα ΛΟΓΙΩΤΑΤΟΣ, ein be-

aufsäze, welche dieser oder jener Christ vorzeigte und dem oder dem Verfasser zuschrieb, wovon aber niemand Gewähr leisten konnte, daß sie wirklich aus der Feder der längst verstorbenen Männer geflossen seyen, zurükgesezt habe. Eben weil Papias nicht aus schriftlichen Aufsäzen, sondern aus mündlichen Nachrichten schöpfen wollte, so war es seinem Zwek nicht gemäß, Johannis schriftlichen Aufsaz, wenn er ihn auch kannte, zu benüzen, und, in der Nähe von Ephesus [143]) über den Ursprung und die Beschaffenheit des Evangeliums des Johannes eben solche Anekdoten, wie von den ältern und auswärtigen Evangelien des Marcus und Matthäus, niederschreiben zu wollen, mußte Papias für desto überflüssiger ansehen, je fester er überzeugt war, daß Johannis Evangelium zu Ephesus vor nicht gar langer Zeit herausgekommen [144]), und also, was er von demselben erzählen wollte, in der Gegend von Ephesus überall bekannt sey. Wenn auch unsere drey übrigen Evangelien von Papias und den Christen in Klein Asien wirklich allgemein als glaubwürdige Schriften des Matthäus,

---

rühmter Geschichtschreiber. Vergl. Kypke bei Apg. 18, 24. u. 1.

143) s. Herrn D. Eckermann S. 192. f.

144) s. über den Zwek Joh. §. 77.

Marcus und Lucas angenommen und gebraucht wurden 145); so hatte Papias bei der Abfassung seiner fünf Bücher wohl nicht den Zweck, die aus jenen Evangelien längst bekannten, und allgemein für wahr angesehenen Geschichten und Reden Jesu zu wiederholen und ihre Wahrheit erst zu versichern, sondern er wird seine Mühe 146) auf was anderes gewandt haben, was seinem Leser, der etwa mit Zeitgenossen der Apostel zu sprechen keine Gelegenheit hatte, noch nicht bekannt war, und was ihm erst durch Angabe der Quellen, woraus Papias geschöpft habe, glaubwürdig werden konnte. Es verstand sich unter der gemachten Voraussetzung von selbst, daß die schriftlichen Aufsätze (τα βιβλια), woraus Papias für seine Absicht, minder bekannte zuverlässige Nachrichten von Jesu mitzutheilen, nicht so vielen Vortheil erwartete, als von den mündlichen Berichten der noch lebenden Zeitgenossen der Apostel, nicht die allgemein bekannten zuverlässigen Schriften des

145) a. a. O. §. 70. Vergl. noch §. 71. mit Herrn D. Eckermann's Bemerkung S. 148. f.

146) Papias sagt bei dem Eusebius B. 3. K. 39. S. 111. ουκ ΟΚΝΗΣΩ δε σοι και οσα ποτε παρα των πρεσβυτερων καλως εμαθον και καλως εμνημονευσα, συγκατατάξαι ταις ἑρμηνειαις, διαβεβαιουμενος υπερ αυτων αληθειαν u. s. w.

Matthäus, Marcus und Lucas, sondern apokryphische Evangelien seyen. Papias brauchte jene Bücher nicht erst auszunehmen [147], sie nahmen sich von selbst aus, weil nur von Aufsätzen die Rede seyn konnte, deren Inhalt unter den Christen in Asien nicht schon allgemein bekannt war, und deren Nachrichten auch Papias wegen der Dunkelheit ihres Ursprungs und wegen Ungewisheit der Verfasser nicht verbürgen (διαβεβαιωσασθαι υπερ αυτων αληθειαν) konnte. Die Stelle des Papias beweiset nichts gegen die unverfälschte Aechtheit unserer Evangelien, da jene auch mit dieser gar wohl bestehen kan. Eben so wenig läßt sich aus der Nachricht bei Eusebius B. 3. K. 37. folgern, daß unsere Evangelien um die Zeit der Regierung Trajans aus vorhin wenig bekannten Privataufsätzen entstanden, und erst um diese Zeit mehreren Gemeinen von ihren Lehrern zum öffentlichen Gebrauch empfolen worden seyen [148]. Die Nachricht handelt ausdrüklich von neugestifteten Gemeinen [149] in entfernten Gegenden (επι ξενοις τισι τοποις), welche freilich die Evangelien (την των θειων ευαγγελιων γραφην),

147) Vergl. Herrn D. Eckermann S. 164. f.

148) a. a. O. S. 150. f. 156. f.

149) a. a. O. S. 156 151. 214. Vergl. bei Eusebius a. a. O. S. 109. die Worte: τοις ετι παμπαν απειροις τε της πιστεως λογε, und, απο πρωτης ακροασεως.

wenn sie auch in den älteren Gemeinen längst öffentlich gebraucht worden waren, vor ihrer Bekehrung zum Christenthum eben so wenig, als mündliche Vorträge von Christo, kannten, sondern mit diesen und jenen erst von den reisenden Evangelisten (αποδημιαις στελλομενοις ευαγγελισταις) bekannt gemacht werden mußten. Hoffentlich werden die, höchst wahrscheinlich erst später vorangesezten [150]), Ueberschriften unserer Evangelien: KATA Ματθαιον, Μαρκον u. s. w. die nur ein Faustus aus Mangel an Sprachkunde [151]) als nothwendig verschieden von dem bekannteren Ausdrucke: ευαγγελιον Ματθαιου, Μαρκου u. s. w. betrachten konnte, keinen Beweis abgeben sollen, daß unsere Evangelien nicht von Matthäus, Marcus, Lucas und Johannes selbst herrühren, sondern blos nach ihrem Unterricht verfaßt, oder daß die mündlich ertheilten Nachrichten und schriftlichen Aufsäze der genannten Männer blosse Grundlage der hernach, bei ferner eingezogenen Berichten von Augenzeugen, vermehrten und weiter ausgeführten Aufsäze gewesen seyen [152]). Selbst das Stillschweigen des Apostels Paulus von schrift-

150) s. Wetstenii N. T. gr. T. I. p. 224.

151) S. a. a. O. p. 223. und über den Zwek der evl. Gesch. Joh. S. 222. vergl. Eph. 1, 15. mit Kol. 1, 4.

152) s. Herrn D. Eckermann S. 156. vergl. S. 211—213.

lichen Berichten über das Leben Jesu, wenn es auch wirklich damit seine ausgemachte Richtigkeit hätte [153]), würde nicht darthun können, daß unsere Evangelien des Matthäus, Marcus und Lucas zur Zeit des Apostels nicht vorhanden gewesen seyen [154]). Waren etwa auch keine Briefe von Paulus vorhanden, weil Timotheus 2 Br. 3, 14. ff. nicht ausdrücklich auf die Schriften des Apostels verwiesen wird? War es nicht genug, neben den Schriften des A. B. welche ein Lehrer (V. 17.) damals zur Widerlegung der jüdischen Gegner des Christenthums (πρὸς ἔλεγχον V. 16.) besser gebrauchen konnte, als die von ihnen nicht angenommenen apostolischen Schriften, den Timotheus an Pauli Lehre überhaupt (V. 14.), in welcher ja die wichtigsten Nachrichten von Jesu bereits enthalten waren (2, 8. 1 Tim. 6, 13. 3, 16. 1 Kor. 15, 3. ff. [155]), zu verweisen? Folgt aber daraus, daß der vertrauteste (2 Tim. 3, 10. f. Phil. 2, 20—22.) Schüler Pauli nicht nöthig hatte, auf Pauli oder eines anderen Apostels Schrift verwiesen zu werden, sogleich weiter [156]), daß weder bei Theophilus (Luc. 1, 3. f. Apg. 1, 1.), noch bei irgend einer Gemeine in dem

153) s. Opusc. acad. Vol. II. p. 339. ss.

154) s. Herrn D. Eckermann S. 154. f. 209.

155) s. St. 1. dieses Magazins S. 158. f.

156) s. Herrn D. Eckermann S. 151. ff. 210.

ganzen Zeitraum des Daseyns der Apostel ein größeres Bedürfnis [157] Statt gefunden habe? Mußte sich die Sorgfalt der Apostel und ihrer Schüler schlechterdings auf das ganz unentbehrliche einschränken? Durften sie nicht eben sowohl, als Privatpersonen unter den Christen [158], für die Erleichterung des Andenkens an die mündlich ertheilten Nachrichten von Jesu, und für die Zukunft (vergl. 2 Petr. 1, 13—15.) sorgen [159]? Oder sollte ihnen die Unerfahrenheit im Schreiben, welche bei Matthäus nach des Herrn D. Eckermanns eigener Behauptung [160] wegfällt, und auch von Marcus und Lucas ohne allen Grund vorausgesezt werden müßte, wirklich so sehr im Wege gestanden seyn [161]? Nimmt der Herr Doctor nicht selbst an [162], daß der Fischer Johannes viele eigenhändige sehr wichtige Aufsäze, und daß Bekannte der Apostel solche schriftliche Aufsäze hinterlassen haben, welche unseren Evangelien

---

157) Konnten nicht auch in dem apostolischen Zeitalter gewisse Gegner des Christenthums (vergl. Anm. 122.) eine schriftliche Belehrung von Jesu erfordern? s. über den Zwek Joh. S. 235. 380. f. 384. 391. ff.

158) s. Herrn D. Eckermann S. 151. f. 211.

159) Vergl. über den Zwek Joh. S. 291. f.

160) S. 152. 212.

161) a. a. O. S. 152. f. 210.

162) S. 211—213.

wenigstens zum Grunde liegen? Und wenn je die Verfertigung längerer schriftlicher Aufsäße, wie unsere Evangelien sind, einem oder dem anderen Verfasser schwer geworden seyn sollte [163]; mußte er denn alles eigenhändig schreiben? Konnte er nicht eben sowohl, als Paulus [164], was er aufgezeichnet wissen wollte, einem Geübteren in die Feder dictiren?

163) S. 210.

164) S. 153. vergl. Gal. 6, 11. Philem. 19. Röm. 16, 22.

Berichtigungen.

Seite 80. Lin. 21. nach νεκρος muß hinzugesezt werden: ein.
— 94. L. 7. statt einem l. einen.
— 100. lezte Lin. muß das Wort so ausgestrichen werden.
— 115. lezte Lin. muß nach "sondern" hinzugesezt werden: "der."
— 133. L. 11. 12. muß statt "seinen" und "seiner" gelesen werden: "jenen" und "jener."
— 181. L. 2. lese man Würde statt Wunder.
— 182. Anm. 7. L. 3. l. 36—39. st. 30—39.
Anm. 11. L. 1. l. Anm. 7. st. Anm. 9.
— 183. Anm. 11. L. 19. 20. l. Freunde st. Freunden.
— 192. Anm. 27. L. 8. l. νυΧΘΗμεgον.
— 197. Anm. 31. L. 7. vom Ende l. Luc. 24, 33. ff. Joh. 20, 19. ff.
Anm. 31. L. 6. v. E. l. 15, 5. ff. statt 15, 26.
— 199. Anm. 33. L. 6. v. E. l. Verfassung.
— 202. Anm. 40. L. 4. l. beklagt sich Jesus auch.
— 204. L. 11. l. Verbreitung.
— 209. Anm. 61. l. 353. st. 253.
— 213. Anm. 66. L. 20. l. Vergl. βλεπειν.
Anm. 66. L. 27. l. V. 19. 20. ο υιος). statt: V. 19. ο υιος, V. 20. αυτος).
— 218. L. 22. l. Täufer, den das.
— 224. Anm. 80. L. 1. l. bei Joh.
— 230. L. 17. l. Wunderbares.
— 233. Anm. 98. L. 4. l. Herrn.

Berichtigungen.

Seite 26. Lin. 21. nach oder muß hinzugesetzt werden: ein.
— 54. Z. 7. lese man einem l. einen.
— 100. letzte Lin. muß das Wort so ausgestrichen werden.
— 115. letzte Lin. muß nach "sondern" hinzugesetzt werden "oder."
— 129. Z. 11. 12. muß statt "ersteren" und "letztere" gelesen werden: "jenem" und "jener."
— 181. Z. 2. lese man Wider statt Wunder.
— 182. Anm. 7. Z. 3. l. 30 — 39. st. 30 — 39. Anmerk. Z. 1. l. Anm. 7. st. Anm. 9.
— 185. Anm. 11. Z. 19. 20. l. Secunde st. Secunden.
— 192. Anm. 17. Z. 5. l. vor Hinzu.
— 197. Anm. 21. Z. 7. vom Ende l. xiv. 24, 35. st. Joh. 19, 6.
Anm. 31. Z. 6. v. E. l. 15, 5. st. statt 15, 26.
— 199. Anm. 39. Z. 6. v. E. l. Verfassung.
— 201. Anm. 40. Z. 4. l. bezeugt sich Jesus auch.
— 204. Z. 11. l. Verbreitung.
— 209. Anm. 61. l. 353. st. 853.
— 213. Anm. 66. Z. 20. l. Vergl. statt.
Anm. 66. Z. 27. l. B. 19, 20. 0 ... statt B. ... B. 20. more.
— 218. Z. 12. l. Sünder, den das.
— 229. Anm. 90. Z. 1. l. bei Joh.
— 230. Z. 17. l. Wunderbares.
— 233. Anm. 98. Z. 4. l. Herrn.

Magazin
für christliche
Dogmatik und Moral,
deren
Geschichte, und Anwendung im Vortrag
der Religion.

Herausgegeben
von
D. Johann Friedrich Flatt,
Professor der Theologie zu Tübingen.

Fünftes Stük.

Tübingen,
in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.
1799.

Inhalt des fünften Stüks.

Verbesserungen.

Seite 1, Zeile 6, statt Erinnerug, ließ, Erinnerung.
— 2, — 7, — an einem — an jenem.
— 3, — 11, — entschieden — entscheiden.
— 5, — 16, — ahmet — ahnet.
— 21, — 7, — unverständig — unverständlich.
— 24, — 14, — nicht seyn — nicht seye.
— 28, — 13, — nach frey gehört allem weg.
— 31, — 6, — vornehmlich — vernehmlich.
— 41, — 11, — materiale — materiale.
— 47, — 2, — der Glaubens — des Glaubens.
— 50, in der Note, Zeile 2, — vorgebene — vorgegebene.
— 53, — 11, — maralische — moralische.
— 56, — 2, — das war — das was.
— 81, — 8, — im Gedanken — in Gedanken.
— 82, — 3, — Moralitä — Moralität.
— 102, — 3, von unten l. geprüft st. gepeüft.
— 114, — 5, von oben l. Juden st. Inden.
— 125, — 9, von unten l. in den st. dem.
— 103, — 3, von oben l. Vernunft st. Veruunft.
— 131, — 2, von oben l. wirklich gegebene st. wirkliche gegebene.
— 146, — 13, von oben l. berechtiget st. berechtigtiget.
— 153, — 2, von unten l. daß eins das st. das.

I.

Ueber des Herrn Pr. Fichte Lehre von Gott und der göttlichen Weltregierung.

Indem ich hier im Begrif bin, den Lesern des theologischen Magazins einige vielleicht nicht ganz unbedeutende Bemerkungen über des Herrn Pr. Fichte Lehre von Gott und der göttlichen Weltregierung mitzutheilen, so halte ich es, um mögliche Mißverständnisse zu verhüten, für nothwendig, eine kurze vorläufige Erinnerung über den Standpunkt, welchen ich dabey nehmen werde, vorauszuschicken. Es ist bekannt, daß diese Lehre ihren Verfasser in eine sehr unangenehme Lage gesezt hat. Die Chursächsische Regierung hat es nämlich für ihre Pflicht gehalten, den Aufsaz, in welchem der Herr Fichte sein GlaubensSystem vorgetragen hat, als atheistische Aeusserungen enthaltend, öfentlich zu verbiethen; ja der Mann gibt in seiner Appellation an das Publicum nicht un-

deutlich zu verstehen, daß auch seine Person und seine Existenz in Gefahr seye. Nothwendiger weise mußte dieser unerwartete und seltene Auftritt eine nicht geringe Sensation erweken, und die ganze Aufmerksamkeit des Publicums rege machen. Man kan also, wenn man diese verrufene Lehre prüft, gar leicht in den Verdacht gerathen, als ob man dardurch auch an einem Urtheilsspruch Antheil nehmen, und ihn wenn man die Lehre zum Theil oder ganz verwirft, hiemit billigen, oder, wenn man ihr seinen Beyfall nicht ganz entzieht, mißbilligen wollte. Ohne Zweifel darf man nach der Ueberzeugung, die man bey sich selber hat, beydes thun, darf einen solchen vielbedeutenden und Einflußreichen öffentlichen Ausspruch auch öffentlich mit ruhiger Bescheidenheit prüfen, und seine Meinung darüber unverhohlen sagen; denn die Regierung, die ihn gethan hat, wird sich in solchen Dingen gewiß nicht für ohnfehlbar halten. Allein meine Absicht ist dieß nun einmal nicht. Ob der Aufsaz die Confiscation verdient hat oder nicht; ob man Recht oder Unrecht, wohl oder übel, klug oder nicht klug daran that, darauf lasse ich mich nicht ein. Ich betrachte die ganze Sache als eine blos wissenschaftliche Frage, untersuche einzig und allein die Wahrheit und Gewißheit der Lehre, und protestire, wie auch mein Urtheil ausfallen mag, im voraus auf das feyerlichste gegen alle Anwendungen, die man etwa von dem Resultate meiner Be-

merkungen auf das Verfahren dieser oder einer andern Regierung machen möchte — — und nun zur Sache selbst! Am Ende seiner Appellation wendet sich Herr Pr. Fichte zuletzt an alle unbefangene Leser seiner Schrift, und erwartet mit grosser Zuversicht von ihnen, daß sie ihm, wo nicht alle, doch gröstentheils nach einer ruhigen Prüfung und treuen Befolgung seiner Lehre den ungetheiltesten Beifall geben, daß nach dem nächsten Jahrzehend die meisten guten Köpfe und redliche Herzen auf seine Seite treten, und eine überwiegende Stimmenmehrheit für ihn entschieden werde. Ueber diese so zuversichtliche Erwartung wird man sich nicht wundern, wenn man die Vergleichung ließt, die er zuletzt noch zwischen seinen und seiner Gegner Grundsätzen anstellt, und von den ausserordentlichen Wirkungen hört, die seine wohlverstandene und rechtgebrauchte Lehre ganz gewiß hervorbringen müsse. Die Stelle ist so schön, so stark und hinreissend, so voll des feurigsten Enthusiasmus, daß ich der Versuchung nicht wiederstehen kan, sie hier ganz abzuschreiben. „Ich habe, sagt Herr Fichte S. 106 „und f. seiner Appellation, die Lehre meiner Gegner, „zufolge welcher die meinige ihnen als Atheismus er„scheinen muß, und die meinige, zufolge welcher die „ihrige mir als abgöttisch und götzendienstlich erschei„nen muß, treu und klar dargestellt. Es ist jezt an „diesen Unbefangenen, vorerst bey sich selbst, und dann

„auch wenn sie wollen, vor andern zu entscheiden, ob
„ihnen denn die Lehre meiner Gegner so vortreflich, die
„meinige so heilloß erscheine: zu entscheiden, nach wel-
„cher von beiden sie ihren eigenen geistigen Charakter
„lieber gebildet sähen; zu entscheiden, welche selbst in
„der Schilderung ihrem Herzen wohlthätiger ist. Sie
„erlauben mir nur noch eine solche Beziehung auf ihr
„Herz, und dann überlasse ich sie ruhig ihrer eigenen Ue-
„berlegung.

„Durch jene Lehre machen sie euch lüstern, durch
„eure Lüsternheit bedürftig, durch eure Bedürftigkeit
„abhängig, klein und niedrig. Der Anfang eurer Er-
„scheinung für euch ist zwar allerdings nicht glänzend;
„ihr findet euch zuerst als Product der Sinnenwelt, durch
„euren Mangel an dieselbe gekettet, ein unsterbliches
„Wesen bedürftig dessen, was nur Staub und Asche ist.
„Von diesem Zustande euch zu erlösen, gibt es nur ei-
„nen Weg, die Erhebung zur reinen Sittlichkeit; und
„ihr seyd bestimmt und berufen, diesen Weg zu gehen.
„Von dem Augenblike an, da ihr ihn einschlagt, wird
„eure bisherige Gebieterin, die Natur, euch unterwor-
„fen, und verwandelt sich in euer folgsames leidendes
„Instrument." — Jene aber wollen das Denkmal eures
„anscheinenden Ursprungs aus der Eitelkeit eurem unsterb-
„lichem Geiste unauslöschlich einbrennen, indem sie es
„billigen und heiligen. Indem sie die Begier in euch

„nicht ausrotten lassen, sondern pflegen und zu Ehren „erheben und einen Gott mit derselben beschäftigen, ver„ewigen sie eure Bedürftigkeit.

„Die andere Lehre will alles, was ihr zu bewun„dern, zu begehren, zu fürchten pflegt, vor eurem Auge „in Nichts verwandlen, indem sie auf ewig eure Brust „der Verwunderung, der Begier, der Furcht verschließt: „Ihr sollt euch nur zum Bewußtseyn eures reinen sitt„lichen Charakters erheben; und ihr werdet, verspricht „sie euch, ihr werdet finden, wer ihr selbst seyd; und „werdet finden, daß dieser Erdball mit allen den Herr„lichkeiten, welcher zu bedürfen ihr in kindischer Ein„falt wähntet, daß diese Sonne, und die tausendmal tau„send Sonnen, die sie umgeben, daß alle die Erden, „die ihr um jede der Tausendmahl tausend Sonnen ah„net, und die in keine Zahl zu fassenden Gegenstände „alle, die ihr auf jedem dieser Weltkörper ahnet, wie „ihr auf eurer Erde sie findet, daß dieses ganze uner„meßliche All, vor dessen bloßem Gedanken eure sinnliche „Seele bebt, und in ihren Grundfesten erzittert — daß „es nichts ist, als in sterbliche Augen ein matter Abglanz „eures eignen in euch verschloßnen und in alle Ewigkei„ten hinaus zu entwickelnden ewigen Daseyns. Ihr wer„det, verspricht sie euch, bloß selbstthätiges Princip, „und allein durch euer pflichtmaßiges Handeln beste„hend — den Genuß nicht entbehren, sondern verschmä-

„hen, alles was da Ding ist, die Herrlichkeiten eurer
„Erde, und jener tausendmal tausend Weltkörper, und
„des ganzen unermeßlichen All, vor dessen blossem Ge-
„danken eure sinnliche Seele erbebt, tief unter eurer
„eignen geistigen Natur finden, und die Liebe, und die
„Berührung damit für Beflekung und Entweihung eu-
„res höhern Ranges halten. Ihr werdet, verspricht
„sie euch, kühn eure Unendlichkeit dem unermeßlichen
„All, vor dessen blossem Gedanken eure sinnliche Seele
„erbebt, gegenüber stellen und sagen: wie könnte ich dei-
„ne Macht fürchten, die sich nur gegen das richtet, was
„dir gleich ist, und nie bis zu mir reicht. Du bist wan-
„delbar, nicht ich; alle deine Verwandlungen sind nur
„mein Schauspiel, und ich werde stets unversehrt über
„den Trümmern deiner Gestalten schweben. Daß die
„Kräfte schon jezt in Wirksamkeit sind, welche die innere
„Sphäre meiner Thätigkeit, die ich meinen Leib nenne,
„zerstören sollen, befremdet mich nicht; dieser Leib ge-
„hört zu dir, und ist vergänglich, wie alles was zu dir
„gehört, aber dieser Leib ist nicht Ich. Ich selbst wer-
„de über seinen Trümmern schweben, und seine Auflö-
„sung wird mein Schauspiel seyn. Daß die Kräfte
„schon in Wirksamkeit sind, welche meine äußere Sphä-
„re, die erst jezt angefangen hat, es in den nächsten
„Punkten zu werden; — welche euch, ihr leuchtenden
„Sonnen alle, und die tausendmal tausend Weltkörper,

„die euch umrollen, zerstören werden, kann mich nicht
„befremden; ihr seyd durch eure Geburt dem Tode ge-
„weiht. Aber wenn unter den Millionen Sonnen, die
„über meinem Haupte leuchten, die jüngstgebohrne ih-
„ren lezten Lichtfunken längst wird ausgeströmt haben,
„dann werde ich noch unversehrt und unverwandelt der-
„selbe seyn, der ich jezt bin; und wenn aus euren Trüm-
„mern so vielemale neue Sonnensysteme werden zusam-
„mengeströmt seyn, als eurer alle sind, ihr über mei-
„nem Haupte leuchtende Sonnen, und die jüngste unter
„allen ihren lezten Lichtfunken längst wird ausgeströmt
„haben; dann werde ich noch seyn, unversehrt und un-
„verwandelt, derselbe der ich heute bin; werde noch
„wollen, was ich heute will, meine Pflicht; und die
„Folgen meines Thuns und Leidens werden noch seyn,
„aufbehalten in der Seeligkeit aller. Ihr sollt, ver-
„spricht sie euch, auch in eurem mütterlichen Lande, der
„übersinnlichen Welt, und Gott gegenüber, und auf-
„gerichtet dastehen. Ihr seyd nicht seine Sclaven, son-
„dern freye Mitbürger seines Reichs. Dasselbe Gesez,
„das euch verbindet, macht sein Seyn aus, so wie es
„euren Willen ausmacht. Selbst ihm gegenüber seyd
„ihr nicht bedürftig, denn ihr begehrt nichts, als was
„er ohne euer Begehr thut; selbst von ihm seyd ihr nicht
„abhängig, denn ihr sondert euren Willen nicht ab von
„dem seinigen. Ihr nehmet die Gottheit auf in euren

„Willen, und sie steigt für euch von ihrem Welten-Thro-
„ne herab.

„Und jezt habt ihr, noch uneingenommene und
„unbefangene Leser bey euch selbst zu entscheiden, nach
„welcher von diesen beiden Lehren ihr gebildet zu seyn
„wünscht, ob nach der, die euch erniedrigt, oder nach
„der, die euch unaussprechlich zu erheben verspricht.
„Wie die erstere auf ein menschliches Gemüth wirke,
„werdet ihr ohne Zweifel an euch selbst empfunden ha-
„ben; wir haben es alle empfunden, denn wir sind biß
„jezt noch alle genöthigt, durch diese Denkart hindurch
„zu gehen. Ob die zweite ihre grosse Versprechungen
„halte, könnt ihr zwar allerdings durch Einbildungs-
„kraft und Nachdenken, wenn beydes nicht in ganz ge-
„meinem Grade euch zu Gebotte steht, zum Theil er-
„messen; aber wahrhaft zur Ueberzeugung darüber kom-
„men, könnt ihr nur dadurch, daß ihr wirklich thut,
„was sie von euch fordert. Möchten diese Schilderun-
„gen recht viele unter euch reizen, den Versuch an ih-
„ren eigenen Herzen zu machen! Macht ihr ihn recht, und
„findet euch getäuscht, nun dann verdammt mich, wo
„zu ihr wollt."

Wahrlich, dacht ich, als ich dieß alles las, so hat
noch nie ein Atheist gesprochen! wenn die Sache so sich
verhält, so verdient der Mann nicht Haß, nicht Miß-
trauen, nicht öffentliche Beschimpfung, sondern den in-

nigsten Dank, die allgemeinste Hochachtung, die tiefste Bewunderung; daß sie sich aber wirklich so verhalte — davon ist er wenigstens vollkommen überzeugt; dieß beweist der Ton, der Eifer, die Zuversicht, womit er spricht. Wir dürfen uns also durch nichts abhalten lassen, eine Lehre, die so grosse Dinge verspricht, mit der äussersten Sorgfalt zu untersuchen, und uns selbst auch von ihrer Wahrheit, von ihrer Gewißheit und von ihrer Wirksamkeit zu überzeugen; denn wenn schon nach der Forderung des V. die Hauptprobe damit gemacht werden muß, daß man sie treu befolgt, und alsdann ihren Effect in sich selbst erfährt, so sezt doch eben dieses ohne Zweifel erst ein ernstliches Nachdenken über ihre Gründe, und eine vorläufige Versicherung von ihrer Möglichkeit und Wahrheit voraus, damit wir nicht in Gefahr gerathen, uns einem zwar gutgemeinten, aber doch leeren Traume hinzugeben, und unsere getäuschte Erwartung hintennach desto mehr bereuen zu müssen, je grösser sie war. Diese ernstliche Prüfung laßt uns jezt mit der möglichsten Unbefangenheit vornehmen, und ohne irgend ein günstiges oder ungünstiges Vorurtheil zusehen, auf was für Resultate sie uns leiten wird. Zuerst legen wir den Aufsaz aus dem bekannten philosophischen Journal zum Grunde, in welchem unser Philosoph seine Ueberzeugung von den Gründen unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung anfänglich dargelegt hat;

alsdann halten wir uns an die weitere Ausführung und Erläuterung dieser Materie in seiner Appellation an das Publikum, und folgen ihm, um nicht so leicht auf Misdeutungen zu gerathen, in beyden Abhandlungen Schritt vor Schritt.

I.

„Der Glaube an eine göttliche Weltregierung," so ohngefähr fängt unser Philosoph jene Abhandlung an, „kan durch keinen Beweiß in den Menschen erst „hineingebracht, oder ihm andemonstrirt werden. Er ist „immer schon als Thatsache in ihm vorhanden, und wird „als solche von der Philosophie nur erklärt, oder aus „dem nothwendigen Verfahren jedes vernünftigen We„sens abgeleitet, so wie sie überhaupt nur Facta erklä„ren, nicht aber selbst hervorbringen kan, ausser daß „sie sich als Thatsache selber hervorbringt. Folgendes „Raisonnement ist also nicht als Ueberführung des Un„glaubigen, sondern bloß als Ableitung der Ueberzeu„gung des Glaubigen zu betrachten." Ich muß gestehen, daß mir schon dieser Eingang ein wenig sonderbar vorkommt, und zu der Originalität unserer neueren Philosophie zu gehören scheint, die, um immer etwas neues vorzubringen, nicht selten etwas sehr gemeines sagt, aber es auf eine so künstliche Art einzukleiden weiß, daß man in der That oft Mühe hat, es als das, was es ist, zu erkennen. Der Glaube an Gott kan durch keine

Demonstrationen in die Menschheit erst hineingebracht, kan ihr nicht andemonstrirt werden. Freylich wohl, dann der Glaube an Gott ist überhaupt etwas, das im eigentlichen Sinn des Worts nicht demonstrirt werden kan. Was wir nämlich demonstriren können, das muß jedesmal ein Gegenstand unsers Wissens seyn: was aber ein Gegenstand des Glaubens ist, und das ist Gott, sein Daseyn und seine Weltregierung, das gestattet schlechterdings keine Demonstrationen. Gründe müssen wir haben, um es für wahr zu halten, und Gründe, die zu dieser Art und diesem Grade des Fürwahrhaltens hinreichend sind, und wenn wir diese haben, so können wir uns dabey beruhigen, wie wenn wir es wüßten; hingegen ein Demonstriren kan man das, wenn man genau reden will, nicht nennen. Doch das scheint der V. hier nicht zu meinen; dieß beweißt der Gegensaz: [1]) der Glaube an Gott muß schon vor-

[1]) Dieser Gegensaz wäre nähmlich ganz und gar nicht consequent, wenn die von uns oben angegebene Erklärung der wirkliche Sinn des V. wäre; denn wenn auch die Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes eben darum, weil es kein Wissen sondern ein Glauben ist, durch keinen förmlichen Beweiß, der auch die entfernteste Möglichkeit des Gegentheils in unserm Denken aufheben muß, also durch keine Demonstration in der eigentlichen Bedeutung des Worts möglich ist, so folgt daraus doch noch lange nicht, daß sie als ein vernünftiger Glaube aus gar keinen vorhergehenden Belehrungen, aus keinen deutlich gedachten Gründen entstehe, sondern

her als Thatsache im Menschen vorhanden seyn, und kan nur als solche von der Philosophie aus dem nothwendigen Verfahren eines jeden vernünftigen Wesens abgeleitet und erklärt werden. Was mag nun das heissen? Etwa daß die Philosophie sich es nicht zum Zwek machen dürfe, den Glauben an Gott durch ihre Beweise erst hervorzubringen, weil dieser schon vor ihr unter den Menschen vorhanden seye; sondern nur die Entstehung desselben aus der Vernunft zu erklären habe. Nun das wissen wir schon lange, daß man noch vor aller Philosophie an Gott geglaubt hat, und auch jezt noch die meisten ohne Philosophie an ihn glauben; allein der eine Zwek hebt den andern nicht auf, und da auch einige, selbst in unseren philosophischen Zeiten, an Gott nicht zu glauben scheinen, so darf und soll die Philosophie durch ihre Erklärungen und Beweise in diesen wenigstens den Glauben hervorzubringen suchen. Denn daß sie dieses gar nicht vermöge, das wird doch wohl

---

als eine unmittelbare Thatsache der Vernunft von der Philosophie nur erklärt, nicht aber hervorgebracht werde. Soll also dieser Gegensaz richtig seyn, soll der Glaube als ein solches Factum betrachtet werden, so muß sein Vorhandenseyn im Menschen nicht etwa nur alles förmliche Demonstriren, sondern überhaupt alle vorhergehende Belehrungen und deutlich gedachte Gründe ausschliessen, und vor dem allem schon in der Vernunft selber liegen — dieses aber ist doch wohl so deutlich noch nicht, daß eine weitere Nachfrage völlig überflüssig wäre.

einer ihrer ersten Repräsentanten ihr nicht zur Schande nachsagen wollen; — er müßte dann nur überzeugt seyn, daß gar keine Gründe und keine Belehrungen im Stande seyen, den Glauben an Gott in einem Menschen, der ihn nicht schon hat, erst zu erzeugen, oder hervorzurufen, sondern daß er noch vor aller Belehrung von selbst auf eine nothwendige weise entstehe, und alsdann nur durch Darlegung seiner Entstehungsgründe erklärt und gerechtfertigt werde. Allein dieß wäre eine ganz willführliche, völlig grundloße, und aller Erfahrung widersprechende Behauptung. Es mag vielleicht Menschen geben, die aller mitgetheilten Belehrung zum Troz an Gott nicht glauben, aber gewiß gibt es keinen, der ohne allen Grund an ihn glaubte, keinen, in welchem dieser Glaube aus keiner vorhergegangenen Betrachtung hervorgegangen wäre. Wie könnte auch der V. von Unglaubigen sprechen, wenn jener Glaube noch vor aller Belehrung nothwendiger Weise im Menschen entstände? da müßte er ja schlechterdings in allen entstehen. Eben so wenig kan aber auch dieß die Meynung unsers Philosophen seyn, daß dieser Glaube überhaupt auf gar keine Weise erst entstehe, sondern ursprünglich schon entweder in allen, oder doch in einigen als Glaube vorhanden seyn; denn auch dieses wäre eine blosse Chimäre, und um nichts besser, als der längst verworfene angebohrne Begrif von Gott. Es bleibt also wohl

keine andere Auslegung dieses räthselhaften Einganges übrig, als daß der Mensch ohne den selbst thätigen Gebrauch seiner eigenen Vernunft durch alle Beweise von aussenher nie zum Glauben an Gott gelangen könne. Dieß gilt aber eben so gut von allem andern, was wir wissen oder für wahr halten, und hätte wahrhaftig einer so fremd scheinenden nur [z]) halbpassenden Einkleidung nicht bedürft. Uebrigens ist es klar, daß eine jede Ableitung der Ueberzeugung des Glaubigen zugleich auch eine Ueberführung des Unglaubigen seyn oder werden kan; und eben so gewiß ist es, daß es abermal sehr affectirt ist, zu sagen, die Philosophie bringe sich selber als Thatsache hervor. Das müßte wunderbar zugehen, wenn die Philosophie, ein Product der Philosophie, und nicht vielmehr der Vernunft wäre — allein durch solche räthselhaft klingende Sonderbarkeiten hascht man jezt überall nach dem Ruhme der Originalität. Wir gehen weiter.

„Wie kommt denn nun der Mensch zu jenem Glau-

z) Denn wenn gleich die Philosophie durch alle ihre Beweise den Glauben an Gott in keinen Menschen ohne seine eigene Selbstthätigkeit hineinlegen kan, so ist es doch sehr schief ausgedrückt, wenn man sagt, er müsse schon vorher im Menschen seyn, und die Philosophie könne alsdann seine Entstehung bloß erklären: auch dazu, daß der Mensch ihn selbst thätig in sich erzeugt, kan und soll die Philosophie, so viel wir wissen, durch ihre Belehrungen beytragen.

„den? der entscheidende Punkt, auf den hier alles an-
„kommt, ist dieser: er darf nicht vorgestellt werden als
„eine willkührliche beliebige Annahme, als ein freyer
„Entschluß, etwas für wahr zu halten, weil es das Herz
„wünscht — denn was in der Vernunft gegründet ist,
„das ist nothwendig, und was nicht nothwendig ist, das
„ist vernunftwidrig, das Fürwahrhalten desselben ist
„Wahn und Traum." Wir wollen uns dieses, das letz-
te freylich unter der gehörigen Einschränkung, gerne ge-
fallen lassen; nur scheint es, wenn man es, wie es das
Ansehen hat, als eine categorische Behauptung betrach-
tet, etwas voreilig zu seyn und nicht schon hieher zu ge-
hören. Denn ob dieser Glaube eine nothwendige oder
willkührliche Annahme sey, das muß erst aus der Un-
tersuchung seiner Gründe hervorgehen, und nicht schon
als gewiß vorausgesezet werden. Man muß es also be-
dingungsweise verstehen: es darf keine bloß willkührliche
Annahme, sondern muß ein hinlänglich gegründetes Für-
wahrhalten seyn, wenn es nämlich vernünftig seyn soll;
denn was von der Vernunft soll angenommen werden
können, das muß einen zureichenden Grund haben, und
insofern, nothwendig seyn, und was das nicht ist, das
kan auch vernünftigerweise nicht angenommen werden.

Nun fängt der V. an nach diesen vorläufigen Zu-
bereitungen den Grund jenes Glaubens selber aufzusu-
chen. Zuerst räumt er den Irrthum hinweg, um desto

ſicherer zur Wahrheit zu kommen, und zeigt vor allen Dingen, wo jener Grund ſchlechterdings nicht liegen könne, ob man ihn gleich immer noch dort ſuche — nähmlich nicht in einem Schluß von der Exiſtenz und Beſchaffenheit der Sinnenwelt auf einen vernünftigen Urheber derſelben. „Dieſen Schluß, ſagt der V. macht „nur eine verirrte Philoſophie, nicht der unter der „Vormundſchaft der Vernunft, und unter der Leitung „ihres Mechanismus ſtehende urſprüngliche Verſtand.“ Der urſprüngliche Verſtand wird wohl das reine bloß nach ſeinen eigenthümlichen inneren Geſezen allein verfahrende Denkvermögen, und Mechanismus der Vernunft wird gleichfalls nichts anders als die Vernunft nach ihrer eigenthümlichen Einrichtung, nach ihren Geſezen und Maximen ſeyn. — Es iſt klar, daß hier unſer Philoſoph den gewöhnlichen coſmologiſchen und Phyſicotheologiſchen Beweiß für das Daſeyn Gottes als völlig untauglich verwirft. Den erſten wollen wir ihm gerne preiß geben, denn ich liebe ihn ſchon deßwegen nicht, weil er ſeiner Natur nach nur für die wenigſten verſtändlich und brauchbar iſt; aber den andern laſſen wir uns doch ſo leicht nicht entreiſſen. Uebrigens verſteht es ſich von ſelber, daß ich ihn hier nicht ausführlich darlegen, und rechtfertigen, ſondern ihn nur andeuten, und über ſeine Gültigkeit einige Winke geben kan, die aber, wie ich hoffe, für den nachdenkenden Leſer völlig hinlänglich ſein werden.

Von der leicht wahrzunehmenden Beschaffenheit der uns bekannten sichtbaren Welt gelangt also die Vernunft nie zu der gegründeten Annahme eines vernünftigen Urhebers derselben! — Wenn ich überall und zu allen Zeiten, wenn ich in mir und um mich her, über mir und unter mir, im Kleinsten wie im Größten eine Ordnung, eine Einrichtung, eine Zweckmäßigkeit erkenne, die vollkommen von der Art ist, als ob alles nach der Idee eines Ganzen, nach einem auf alle Theile sich erstreckenden Plan, nach wohlüberlegten Zweken und zu bestimmten Absichten gebildet wäre, und sich täglich noch so bildete; so kan und darf ich vernünftiger Weise nicht glauben, daß es auch wirklich so seye, wie es mir erscheint; daß diese Welt und ihre Einrichtung in der That das Werk eines vernünftigen Plans, ein Produkt der Weisheit, und in ihrer Bildung und Fortdauer von einer über alle unsere Begriffe erhabenen Intelligenz abhängig seye? Ist es denn aber nicht dem Mechanismus, der ganzen Einrichtung, und daß ich so sage der beständigen Praxis einer gesunden Vernunft vollkommen gemäß, da wo sie eine völlig planmäßige Einrichtung deutlich wahrnimmt, so lange einen verständigen Urheber des Plans zu glauben, biß ihr das Gegentheil, biß ihr, daß es nicht so seye, und nicht so seyn könne, unwidersprechlich dargethan wird. Diese Praxis der Vernunft noch beweisen zu wollen, oder auch nur einen Beweiß dafür zu verlan-

gen, wäre Thorheit, denn es ist eine aus ihr selbst hervorgehende ungezweifelte Thatsache; daß aber die Abhängigkeit der Welt von einer vernünftigen Intelligenz etwas widersprechendes und unmögliches sey, das wird sicherlich kein vernünftiger Mensch auf irgend eine Art darthun zu können sich anmaßen; ich denke also, wir sind durch die physisch-teleologische Betrachtung der Welt zu einem vernünftigen Glauben an Gott, als eine über alle unsere Begriffe erhabene Intelligenz, von der sie in ihrem ganzen Daseyn abhängig ist, vollkommen berechtigt. 3) Warum sollte denn nun die gesunde Vernunft diesen Schluß nicht machen, warum nur eine verirrte Philosophie? „Weil man hier von einem bekannten und „unläugbaren Daseyn auf etwas verborgenes als den „Grund desselben schließt?" Dieß ist aber der Fall bey je-

3) Ich wiederhohle es noch einmal, daß ich hier diesen Beweiß nur in einem schwachen Umriß andeute, nicht ausführe. Um ihn ganz bestimmt darzulegen, muß vorzüglich noch die Betrachtung unserer moralischen Natur hinzukommen. So wie er hier blos angezeigt ist, kan man freylich, wenn man will, noch mancherley Chicanen gegen ihn vorbringen; z. E. daß er nur eine gewiße Abhängigkeit der Welt von einer vernünftigen Intelligenz begründe, daß der Begrif von diesem Wesen, als einem unendlichen rc. dardurch noch nicht bestimmt seye, u. s. w. allein wenn er auch nicht weiter bestimmt werden könnte, wie er es doch wirklich kan, so wäre er zu einem vernünftigen und unsere Bedürfniße befriedigenden Glauben meines Erachtens doch schon genug.

dem Schluß, und muß es seyn; denn schliessen heißt etwas mir noch Unbekanntes aus dem Bekannten, etwas Verborgenes aus dem Aufgedeckten, eine Erkenntniß, die ich noch nicht hatte, aus einer Erkenntniß, die ich schon hatte, herleiten, und durch das Schliessen hört alsdann das Verborgene auf völlig verborgen zu seyn. Was hindert also die Vernunft, ihrer Maxime zu folgen, und durch diesen Schluß zu jenem Glauben sich zu erheben? „Aus „dem Standpunkt des gemeinen Bewußtseyns oder der „reinen NaturWißenschaft muß die Vernunft die Welt „als ein sich Begründendes, in sich selbst Vollendetes be„trachten, das den Grund aller seiner Phänomene in sich „selbst und seinen immanenten Gesetzen hat. Erklärung der „Welt und ihrer Formen aus den Zweken einer Intel„ligenz ist in der reinen NaturWißenschaft totaler Unsinn." Ein sich selbst Begründendes, in sich selbst Vollendetes, ein sich selbst Organisirendes und durch sich selbst Organisirtes — dieß ist zwar so ausgedrükt, daß es leicht mißverstanden werden kan; aber recht verstanden ist diese Behauptung unläugbar, nur hebt sie jenen Glauben keineswegs auf. Die Welt als blosse Natur betrachtet ist alles, was sie ist, durch Natur, und also durch sich selbst, alle Dinge in ihr sind Dinge der Natur, alles, was in ihr gewirkt wird, wird durch Naturkräfte gewirkt, alles was in ihr geschieht, geschieht nach NaturGesezen, und nichts, gar nichts durch Begriffe

und nach Zwecken einer Intelligenz; denn was dadurch und darnach bewirkt würde, das wäre, insofern es Wirkung oder Folge von Begriffen und Zwecken wäre, nicht mehr blosse Natur. Die Welt also, als blosse Natur betrachtet, führt nicht zum Glauben an eine vernünftige Intelligenz, und diesen Glauben als Erklärungsgrund in die reine Naturwissenschaft einführen zu wollen wäre Unsinn. Aber dürfen und müssen wir denn die Welt nur als Natur als blosse Natur betrachten? alles was in ihr geschieht und gewirkt wird, geschieht und wird gewirkt durch Naturkräfte und nach Naturgesezen, aber immer und überall so, als ob diese Naturkräfte und Naturgeseze einem noch höheren Princip, als ihrem eigenen innern Mechanismus, als ob sie dem Plan und den Zwecken einer sie nach einer Idee vom Ganzen ordnenden und leitenden Intelligenz untergeordnet wären, und ihren Willen, ihre Absicht vollbrächten. Diese Ansicht der Welt bietet sich uns eben so klar und unwidersprechlich dar, als die bloß physische, und kein Mensch kan es beweisen, daß es nicht wirklich so seyn könne, wie diese Ansicht es darstellt, daß nicht wirklich ein höheres Princip noch außer dem Mechanismus der Natur vorhanden seyn könne, dem dieser Mechanismus untergeordnet wäre; darum glauben wir es denn mit allem Recht, daß es wirklich so seye, biß irgend jemand unwidersprechlich darthut,

daß es durchaus unmöglich seye. [4]) Also freylich nicht die bloß physische, sondern die physisch-teleologische Betrachtung der Welt berechtigt uns zum Glauben an eine vernünftige Gottheit, und der Einwurf aus dem Standpunkt der reinen NaturWissenschaft verschwindet. „Aber die Antwort, eine vernünftige Intelligenz ist Urheber der SinnenWelt, ist völlig unverständig, denn „die Bestimmungen einer Intelligenz sind Begriffe; wie „nun aber diese sich in Materie verwandeln, oder eine „schon vorhandene Materie modificiren sollen, darüber „hat man immer noch das erste verständliche Wort vorzubringen." Und dieses erste verständliche Wort will ich gewiß nicht vorbringen, aber auch meinen Glauben durch diese Unverständlichkeit nicht wankend machen lassen. Ja wenn wir es wissen wollten, daß ein vernünftiges Wesen der Urheberder Welt seye, dann müßten wir auch sagen können, wie das zugehe; aber um es vernünftigerweise zu glauben, ist es genug, wenn wir auf der einen Seite deutlich einsehen, die Welt ist durchaus so beschaffen, als ob sie einen vernünftigen Urheber hätte, und auf der andern schlechterdings keine Unmöglichkeit, daß es wirklich so seye, wahrnehmen. Daß wir nun aber nicht angeben können, wie und auf welche Art er es seye,

4) Freylich kan auch niemand beweisen, daß es so seyn müsse, aber eben darum sagen wir auch, wir glauben und nicht, wir wissen es.

das beweißt doch keine Unmöglichkeit der Sache selbst, denn es mag fürwahr an sich gar vieles möglich seyn, was wir nicht erklären und nicht begreifen können; wie sollte uns also diese Unverständlichkeit hindern an Gott zu glauben?

„Doch das allerschlimmste ist dieses, daß aus dem „transcendentalen Gesichtspunkt betrachtet die Sinnen- „welt gar nichts für sich bestehendes, daß sie ein blosser „Wiederschein unserer innern Thätigkeit ist, und also kei- „ner weitern Erklärung ihres Ursprungs, keiner andern „Ursache bedarf." Annihilirt wäre also hiemit aus der Reihe des für sich Bestehenden unabhängig von unserm Denken und Vorstellen vorhandenen alles alles — bis auf unser einsames Ich, biß auf unsere innere Thätigkeit — und wordurch? dardurch, daß es ja klar ist, daß alles, wo- von wir nur immer sprechen mögen, alles, was wir uns denken und vorstellen, also auch alles, was wir uns als et- was von unserm Vorstellen unabhängig Vorhandenes vor- stellen, eben darum, weil wir es so denken und vorstellen, für uns nur in unserm Vorstellen und durch dasselbe etwas von unserm Vorstellen unabhängig Vorhandenes, und al- so in der That und Wahrheit von demselben doch nicht unabhängig, sondern etwas pur Vorgestelltes ist. Wenn denn nun aber dieser Beweiß richtig und giltig ist, wie steht es alsdann mit dem alles vorstellenden Ich, mit der die ganze SinnenWelt von sich strahlenden innern

Thätigkeit? Von dieser und von jenem wüßten wir doch auch nichts ohne unser Denken und Vorstellen, und was wir nur immer davon sagen und behaupten mögen, das können wir nur zufolge unsers Denkens und Vorstellens davon sagen und behaupten. Wenn wir es also für etwas für sich Bestehendes erklären, so muß es deßwegen geschehen, weil wir es so denken und denken müssen; geschieht es aber deßwegen, so ist auch dieses Ich und diese innere Thätigkeit nur in unserm Denken und durch dasselbe für uns etwas für sich Bestehendes, aber nicht in der That und Wahrheit etwas für sich Bestehendes und von unserm Denken unabhängig Vorhandenes, sondern etwas bloß Gedachtes; und so ist denn durch und durch und überall nichts als lauter nur Gedachtes und Vorgestelltes, und nirgends ein für sich Bestehendes; nicht einmal ein solches Denkendes und Vorstellendes, ja selbst das Gedachte und Vorgestellte — ist wieder nur in unserm Denken und Vorstellen ein Gedachtes und Vorgestelltes. — Arme Philosophie, die sich mit solchen erbärmlichen Spitzfindigkeiten und Träumereyen unterhält, oder wohl gar brüstet, und es nicht zugeben will, daß es Träumereyen sind, ob sie gleich im Ernste selber nicht daran glauben kann! Freylich können wir etwas für sich Bestehendes und von all unserm Vorstellen unabhängig Vorhandenes als ein solches auf keine Art finden und aufweisen; denn indem wir

es fänden und aufwiesen, so wäre es schon wieder etwas von uns Vorgestelltes, und also nicht etwas von unserm Vorstellen unabhängig Vorhandenes, nicht etwas ganz und gar für sich Bestehendes. Wir können also auch nie sagen, es muß etwas für sich Bestehendes, etwas von unserm Vorstellen ganz unabhängiges vorhanden seyn, denn um dieses sagen zu können, müßten wir es erst auf irgend eine Art durch Anschauen oder durch Schlüsse finden. Folglich wissen wir von solchen Dingen nichts, und können nichts davon wissen. Aber daraus folgt schlechterdings nicht, daß etwas für sich Bestehendes gar nicht vorhanden seyn könne; denn daß wir nichts davon wissen, ist überall kein Beweiß, daß es auch nicht seyn und nicht seyn könne. Wir können also auch nicht sagen, es ist unmöglich, daß etwas vor sich Bestehendes vorhanden seye; darum können wir es, obgleich nicht wissen, doch wenigstens glauben, und wir glauben es vernünftiger Weise wirklich, weil wir uns so manches als für sich Bestehend vorstellen, und glauben es so weit und so fern, als wirs uns auf diese Art vorstellen — und so gewinnen wir denn unsere Sinnenwelt, die uns der tr. Standpunkt durch einen falschen Schluß von dem Nicht-wissen auf das Nicht-seyn entreissen wollte, durch einen vernünftigen Glauben wieder, als etwas für sich Bestehendes, in derjenigen Beschaffenheit, die uns, wie wir ge-

sehen haben, zum Glauben an eine vernünftige Gottheit leitet. Allein auf diesem Weg kommt ja immer nur ein Glauben, und nichts als Glauben, und nirgends ein Wissen zum Vorschein, das Glauben aber schließt nicht alle Furcht des Gegentheils aus; So ist es in der That, ich will es nicht läugnen, und kann es nicht ändern. Hier ist die Gränze, über die wir nicht hinaus zukommen vermögen; wollen wir nun deßwegen mit dem Schicksal hadern, daß wir so wenig wissen, oder daß wir Grund haben zu glauben, was wir zu wissen nicht vermögen, und das Gegentheil doch nicht fürchten, ob gleich die Furcht desselben nicht gerade ausgeschlossen ist? Uebrigens ist ja auch bey unserm Verf. die Rede immer nur vom Glauben; den Grund des Glaubens an eine vernünftige Gottheit untersucht er, und nicht den Grund des Wissens, und nun behauptet er zufolge unserer bisherigen Bemerkungen mit Unrecht, daß die Betrachtung der Welt uns nicht zu diesem Glauben führen könne — dieses würde er aber vielleicht nicht behauptet haben, wenn er nicht, indem er vom Glauben spricht, immer heimlich wieder ein Wissen, welches freylich für uns Sterbliche etwas unmögliches zu seyn scheint, verlangt hätte.

Doch es seye so, daß der Weg, auf welchem wir die Gottheit finden, für ihn ungebahnt seye, wenn er nur auch zuletzt zu eben dem Ziele gelangt, was geht es uns

an, daß dieß auf einem andern Weg geschieht? ja viel-
leicht ist dieser andere Weg wirklich leichter und bes-
ser; alsdann sind wir ihm noch Dank schuldig, wenn er
uns freundlich mitnimmt. Wir wollen also sehen! „Von
„der puren Sinnenwelt, so fährt jezt unser Philosoph
„fort, kommt man demnach nie zur Annahme einer mo-
„ralischen Weltordnung; sondern dieser Glaube muß al-
„lein begründet werden durch den Begriff einer über-
„sinnlichen Welt." — Zur Annahme einer morali-
schen Weltordnung — ja davon war eigentlich biß-
her die Rede nicht, sondern von der Annahme einer ver-
nünftigen Gottheit und einer göttlichen Regierung über-
haupt; dieses aber und eine moralische Weltordnung ist
nicht so völlig eins, daß uns eben das, was uns zu je-
ner führt, zugleich auch unmittelbar zu dieser führen
müßte, oder daß uns das, was uns zu dieser nicht füh-
ren kan, auch nicht zu jener führen könnte. Wir geben
es also gerne zu, daß die blosse Sinnenwelt uns noch
nicht zur Annahme einer moralischen Ordnung der Din-
ge, einer moralischen Weltregierung Gottes berechtigt,
darzu müssen wir erst mit moralischen Wesen, mit ei-
ner übersinnlichen moralischen Welt bekannt werden;
aber zur Annahme einer verständigen Gottheit und einer
göttlichen Regierung überhaupt berechtigt uns, wie wir
gesehen haben, auch die pure Sinnenwelt, wenn wir
sie mit Aufmerksamkeit, und ganz so, wie sie sich uns

darstellt, betrachten, hingegen wird dieser Glaube, wie wir das ebenfalls schon gesagt haben, durch die Annahme einer moralischen Weltordnung erst ganz bestimmt und vollendet. 5) Wir lassen es uns also recht gerne gefallen, daß uns der V. jetzt auf diese moralische Weltordnung aufmerksam macht, und wenn wir am Ende finden, daß sie ihm keine bloße Idee in uns, sondern eine wirkliche von unserm Vorstellen unabhängig bestehende göttliche Regierung ist, wenn er bey ihr und ihrem Begriffe allein nicht stehen bleibt, sondern sich und uns an ihr biß zum Glauben an ein Wesen erhebt, das diese Ordnung selbstthätig verwaltet und ausführt, so wollen wir auch damit zufrieden seyn, daß er von der Sinnenwelt aus zum Glauben an eine verständige Gottheit überhaupt

5) Der Glaube an Gott ist nähmlich nicht auf einmal ganz vollendet da; er geht mit der Entwiklung und dem Gebrauche des Erkenntnißvermögens und der Vernunft durch verschiedene Stufen hindurch. Aus der ersten noch unvollkommenen Weltbetrachtung geht der noch rohe unbestimmte Glaube an ein ursprünglich-nothwendiges Grundwesen hervor, welches wir von dem Weltall noch nicht deutlich genug zu unterscheiden vermögen. Durch die physisch-teleologische Ansicht verwandelt sich dieser Glaube in die bestimmtere Annahme einer verständigen nach Zweken handlenden Weltursache, die wir nun schon von der Natur zu unterscheiden anfangen. Endlich aber bestimmt und vollendet der moralisch-practische Standpunkt auch diese Vorstellung, und erzeugt den Glauben an eine über Welt und Natur unendlich erhabene, alles umfassende, alles zu einem Entzwek ordnende heilige und verehrungswürdige Gottheit.

nicht zu gelangen weiß, ob wir gleich für unsern Theil diesen Glauben, selbst zum Behufe unserer Ueberzeugung von einer moralischen Weltregierung, nicht aufgeben können.

Die Annahme einer moralischen Weltordnung erfordert also den Begriff von einer übersinnlichen Welt und einen solchen Begriff haben wir; „denn wir finden uns frey, „ganz frey von allem Einfluß der Sinnenwelt, selbstthä-„tig durch uns selbst, und uns selbst einen nothwendigen „Zwek sezend — Wir selber also und dieser nothwendige „Zwek, den wir uns sezen, sind das Uebersinnliche." Fürwahr das ist viel gesagt, stark gesprochen: Wir fänden uns frey von allem Einfluß der Sinnenwelt, selbstthätig durch uns selbst, und ganz allein durch uns selbst? doch wohl nicht so, daß uns die Sinnenwelt weder reizen noch einschränken kan, daß wir uns unsere Selbstthätigkeit selber ursprünglich geben und erweken und richten und leiten? Wenigstens scheint dieß unserer Selbstbeobachtung ganz und gar zu widersprechen. Es wird also wohl nur so viel heissen, daß unser inneres Wollen durch keine fremde Kraft gezwungen werden kan, und daß es, was auch immer auf uns wirken mag, doch stets unser eigenes inneres Wollen ist. Dieser Sinn ist immer noch groß genug, und unserer Selbstbeobachtung gemäß. Wir wollen also weiter hören! „An dieser mei-„ner Freyheit und Bestimmung kan ich nicht zweifeln,

„und nicht vernünfteln, sie nicht deuteln noch erklären;
„nicht einmal die Möglichkeit kan ich denken, daß es
„nicht so seye, daß diese innere Stimme mich täusche,
„und erst anders woher authorisirt werden müsse. Es
„ist das Absolut-positive und Categorische, über das ich
„nicht weiter gehen kan, ohne mich selbst aufzugeben,
„ohne mein Inneres zu zerstöhren. Zwar mein Raison-
„nement könnte als seiner Natur nach unbegränzt weiter
„gehen, aber das Herz hält und bindet es; ich kan nicht
„weiter gehen, weil ich nicht weiter gehen will noch
„wollen kan." Wie das die Ohren so kräftig füllt, so
mächtig betäubt! Allein wir fordern Ueberzeugung und
Wahrheit, und Wahrheit und Ueberzeugung verlangen
ruhiges Nachdenken. Wir finden uns frey in unserm
Selbstbewußtseyn, dieß gebe ich in dem obigen Sinne zu,
und nun würden wir freylich unserm Selbstbewußtseyn
widersprechen, und uns insofern selber aufgeben, und
unser Inneres zerstören, wenn wir sagen wollten, wir,
die wir in unserm Selbstbewußtseyn frey sind, sind — in
unserm Selbstbewußtseyn nicht frey. Aber das bedarf
doch eines so großen Geschrey's nicht, und worzu kan
es uns helfen? daß wir diese Freyheit und diese Bestim-
mung nicht bloß in unserm eigenen innern subjectiven
Bewußtseyn, sondern auch in dem Bewußtseyn eines jeden
andern, daß wir sie an sich und in absoluter objectiver
Bedeutung haben, davon müssen wir uns versichern kön-

nen, wenn eine so starke Sprache statt finden soll, und so versteht es ohne Zweifel auch unser Philosoph, denn er setzt ja selber hinzu, daß uns dieses innere Bewußtseyn, diese Stimme nicht täusche, daß sie nicht erst anders woher beglaubigt werden dürfe, weil sie an sich und absolut positiv und categorisch, seye. Aber woher nun diese unbezweifelte Gewißheit? Nicht einmal die Möglichkeit lasse sich denken, daß es nicht so seye! Nicht einmal die Möglichkeit? Ist denn der Saz nothwendig; was in meinem Bewußtseyn ist, das ist auch an sich so? oder ist es widersprechend zu denken, was auch mein innerstes Bewußtseyn mir sagt, das ist vielleicht doch nicht so, wie es mir vorkommt? doch der V. gibt es ja selber zu, daß unser Raisonnement als unbegränzt weiter gehen könnte, daß sich also die Möglichkeit, daß es nicht so seye, gar wohl denken lasse — warum gehen wir denn also nicht weiter? das Herz bindet uns, wir wollen nicht weiter gehen, und können nicht weiter gehen wollen; und warum können wir nicht wollen, da doch unser Wollen selbstthätig und frey ist, und das Raisonnement uns nicht bindet? Antwort: weil wir nicht wollen. — Nun da, meyne ich doch, sollte man den Mund so voll nicht nehmen, und von einem Absolut-positiven und Categorischen, von einer absoluten Unmöglichkeit zu denken, daß es nicht so seye, die am Ende die Möglichkeit so zu denken doch noch übrig läßt, nicht sprechen. In der Hauptsache

stimme ich unserm Philosophen bey, in unserm innern Selbstbewußtseyn finden wir uns frey und selbstthätig, und nun zweifeln wir auch nicht, daß wir es in der That, in objectiver Bedeutung sind, denn wir erkennen keine Unmöglichkeit, daß es so seye; was aber unser Bewußtseyn deutlich und vornehmlich sagt, das halten wir für wahr, biß man uns das Gegentheil erweißt, oder zeigen kan, daß es widersprechend und unmöglich seye. Allein fürs erste heißt diese Art und dieser Grad des Fürwahrhaltens Glauben, nicht Wissen, das Glauben aber muß nicht so beschrieben werden, wie das Wissen; und dann sehe ich nicht recht ein, warum wir unserm Bewußtseyn zwar unsere Freyheit und Selbstthätigkeit, aber nicht auch das Daseyn einer ordnungsvollen und planmäßig eingerichteten Welt, und mit dieser das Daseyn einer verständigen Ursache derselben glauben sollten, da doch beydes auf einerley Gründen beruht. 6) „So geht

6) Es ist wahr, unser Bewußtseyn verkündigt uns unsere Freyheit unmittelbar, hingegen das Daseyn einer verständigen Weltursache denken wir uns erst vermittelst der Ansicht dieser Welt; allein in unserem Fürwahrhalten kan dieß keinen Unterschied machen. Wir finden uns in unserem Bewußtseyn so, als ob wir frey wären, darum glauben wir, daß wir es wirklich sind; wir finden die Welt in unserer Vorstellung so als ob sie nach einem absichtlichen Plan, nach den Zweken einer Intelligenz gebaut wäre, darum glauben wir, daß sie es wirklich seye, und glauben eben damit zugleich auch an diese Intelligenz.

„denn nun die Ueberzeugung von unserer moralischen Be-„stimmung selbst aus moralischer Stimmung hervor, und „heißt darum Glaube, und Glaube ist insofern das „Element aller Gewißheit. So mußte es aber auch seyn; „Moralität kan nur durch sich selbst, nicht durch einen „Denkzwang constituirt werden. Ueber diesen Stand-„punkt hinaus verschwindet alle Gewißheit, ist ein un-„begränztes Bodenloses, ein grenzenloser Ocean, wo „jede Woge durch eine neue fortgetrieben wird." Hier stehen wir mit unserm Philosophen, wie mich dünkt, auf demselben Punkt. Durch bloßes Vorstellen, Denken und Raisonniren gelangen wir nie zu einem Absolut-ersten oder Letzten, nie zur Ruhe; dieses verschaft nur ein ver-nünftiges Glauben, und dieses ist ohne eine moralische Anlage und Stimmung nicht möglich. „Er fährt fort: „indem ich nun jenen Zwek ergreiffe, und zum Zwek „meines Handlens mache, so seze ich die Ausführung „desselben zugleich als möglich voraus; dieses ist eben „so nothwendig als jenes, wenn ich wieder nicht mein „eigenes Wesen verläugnen will." So völlig klar, wie das vorhergehende, scheint dieses doch nicht zu seyn; wir müssen es also noch genauer prüfen. Ich bin ein freyes selbstthätiges Wesen, das glaube ich, denn mein inner-stes Bewußtseyn bezeugt es mir, und es ist kein Grund vorhanden, zu vermuthen, daß es nicht so seye, ob ich gleich nicht begreiffen kan, wie ich es bin. Als freyes

Wesen gebe ich mir selber das Gesez, schlechterdings auf eine gewisse Art zu wollen und zu handeln, ohne einen andern Grund und ohne eine andere Absicht zu haben, als die Beobachtung des Gesezes selber; ich soll mir die Gesinnung und die Handlungsweise selbst zum Endzwek machen. Auch dieses Sollen finde ich in meinem Bewußtseyn eben so gewiß, als jene Freyheit und Selbstthätigkeit, und eben darum glaube ich, daß es in der That und an sich so seyn soll, wie ich es mir, daß es seyn soll, vorstelle. Folgt denn nun aber daraus, daß es auch so seyn kan und wird, oder daß ich mit Recht glauben darf und muß, es seye an sich möglich und ausführbar, und werde gewiß ausgeführt werden? Ich seze es freylich als möglich, als ausführbar voraus, indem ich es für nothwendig erkenne, indem ich mir vorstelle, daß es seyn soll, und es zu meinem Zweke mache — aber eben diese Voraussezung könnte mich ja täuschen, könnte falsch seyn; ich könnte etwas ganz unmögliches, etwas völlig unausführbares für ausführbar und möglich ansehen, und es in dieser Voraussezung für nothwendig erklären, und an sich betrachtet könnte doch von dem allem das Gegentheil statt finden; es wäre an sich doch nicht ausführbar, also auch nicht objectiv nothwendig, kein wirkliches Gesez für mich, und ich selbst das freye selbstthätige sich selber Zweke sezende Wesen nicht, wie ich mir es vorstelle; unser ganzes moralisches Gebäude wäre ein Hirngespinst, und

stürzte, weil es keinen Grund und Boden hätte, zusammen! Dieser Einwurf scheint in der That gründlich und furchtbar zu seyn, aber er scheint es auch nur. Ja wenn wir, wie ich das schon mehrmalen gesagt habe, die Unmöglichkeit, daß wir freye Wesen sind, oder auch nur die Unmöglichkeit dessen, was wir uns nach dem innern Gesetze der Freyheit zum Zwecke unsers Handlens machen sollen, deutlich einzusehen und zu erweisen im Stande wären, so würde eben damit das Bewußtseyn unserer Freyheit und ihres Gesetzes, der Pflicht, sich in eine leere Selbsttäuschung auflösen. Aber diese bestimmte Unmöglichkeit selbst finden wir nirgends, sondern allenfalls nur, daß ich so sage, die Möglichkeit derselben — das heißt: man kan es nicht beweisen, daß das unmöglich seye, was uns unser Bewußtseyn lehrt, und was wir demselben gemäß voraussezen, man kan nur nicht beweisen, daß es schlechterdings möglich seye; dieses hindert aber das Glauben nicht, sondern hebt nur das Wissen auf. Wenn also jener Einwurf treffend seyn sollte, so müßte von einem Wissen die Rede seyn, und nicht vom Glauben, denn nur das Wissen erfordert Einsicht in die absolute objective Möglichkeit dessen, was wir uns vorstellen; der Glaube hingegen verlangt mehr nicht, als daß das, worüber uns unser Bewußtseyn ein unverdächtiges Zeugniß ablegt, nicht als an sich und objectiv-unmöglich eingesehen oder erkannt werde,

und führt alsdann die objective Möglichkeit, daß ich so sage, von selbst erst herbey. Hieraus ist klar, daß wir, um etwas objective für unsere Pflicht zu erklären, oder als unsern nothwendigen Zweck zu ergreiffen, die objective Möglichkeit der Sache nicht schon zum Voraus einsehen müssen; es ist genug, wenn wir nur keine absolute Unmöglichkeit derselben wahrnehmen, und unser subjectives Bewußtseyn es uns als unsere Pflicht, als unsern nothwendigen Zweck darstellt; denn unter diesen Bedingungen können und dürfen wir alsdann auch glauben, daß es in der That und objective so seyn solle, und also auch so seyn könne. Aus dem absoluten Sollen und Können aber geht die Gewißheit des wirklichen Seyns und Werdens, die Gewißheit der endlichen Ausführung eben so natürlich und bestimmt hervor, indem sonst alles Sollen und Können umsonst und leere Täuschung wäre. Uebrigens bleibt es doch immer wahr, daß unser Glaube an die Ausführbarkeit und wirkliche Ausführung unsers nothwendigen Zwecks um so viel fester und gewisser wird, wenn zu dem Bewußtseyn, daß wir ihn uns schlechterdings setzen sollen, auch noch von einer andern Seite her ein neuer Grund hinzukommt, der es uns einigermaßen begreiflich macht, wie und wodurch er ganz unfehlbar ausgeführt werden könne und werde. Diese neue Versicherung aber gibt uns der wohlgegründete Glaube, daß eine vernünftige Intelligenz, eine verständige und

nach Zweken handlende Gottheit die Ursache der Welt und ihrer Einrichtung seye; nun ist es sehr natürlich anzunehmen, daß eben das, was uns unser inneres Bewußtseyn als den höchsten und lezten Zwek, den wir uns sezen sollen, als das absolute Gesez unserer Freyheit darstellt, zugleich auch der Wille und das Gesez der Gottheit selber seye, und also auch durch ihre Veranstaltung ganz gewiß zur Ausführung werde gebracht werden. Um diese so wünschenswürdige neue Versicherung hat sich unser Philosoph, wie wir gesehen haben, ohne irgend einen gültigen Grund selber gebracht; wenn also auch gleich sein Glaube an das Vorhandenseyn einer moralischen Weltordnung immer noch ohne dieses für sich bestehen kan, so ist doch sein System weniger fest und zusammen hängend, als das unsere. Doch dieses wird sich in dem Folgenden noch deutlicher machen lassen.

„Zufolge der blossen Analyse, fährt nun unser Philo„soph fort, heißt das bißherige so viel: alle meine Hand„lungen und Zustände sind Mittel zu einem Zwek. Meine „Existenz und die Existenz aller moralischen Wesen und die „Sinnenwelt als Schauplaz derselben tritt in Beziehung „auf Moralität. Eine ganz neue Ordnung ist da, deren „ruhige Grundlage die Sinnenwelt ist, diese geht nach ih„ren ewigen Gesezen fort, um der Freyheit eine Sphäre „zu bilden, aber ohne allen Einfluß auf Sittlichkeit oder „Unsittlichkeit; ohne alle Gewalt über das freye Wesen,

„welches selbstständig und unabhängig über der Natur „schwebt, und allein durch sich den Vernunftzweck er„reicht, indem Rechtthun möglich und jede Lage durch „jenes höhere Gesetz darauf berechnet ist, jede sittliche „That unfehlbar gelingt, jede unsittliche mißlingt."

In der That eine herrliche wahre vortreßliche Ansicht, nur wie ich glaube noch nicht ganz vollendet! So soll es seyn; das sagt uns unser innerlich unwandelbares Bewußtseyn, und wir glauben diesem Bewußtseyn, weil nichts vorhanden ist, was diesen Glauben unmöglich machte. Zwar sehen wir es nicht, daß es wirklich schon so seye, denn da wär es ein Wissen und kein Glauben; aber wir sind versichert, daß es doch noch so werden müsse, eben darum weil wir mit Recht glauben, daß es so seyn solle. Wenn wir also gleich nicht begreifen können, wie diese moralische Weltordnung ausgeführt werden soll, wenn wir gleich keinen nothwendigen innern Zusammenhang zwischen ihr und der Sinnenwelt einzusehen vermögen, wenn es uns gleich vorkommt, als ob diese vielmehr dem Vernunftzweck oft mächtig genug entgegenwirke, so glauben wir dennoch, daß jene moralische Weltordnung selbst wirklich da seye, und für sich fortdauere und bestehe und zur Vollendung komme, daß ihr alles andere untergeordnet seye, und daß die Sinnenwelt ihr nicht bloß zum Schauplaz und zur ruhigen Unterlage, sondern selbst auch als ein Hülfsmittel zur Ausführung dienen

müsse — denn dieser Glaube ist unmittelbar in dem Glauben an unsere Freyheit und moralische Bestimmung enthalten; darum geben wir auch gerne zu, daß er, die Sache für sich und rein vorgestellt, auch ohne eine neue Hülfe, auch ohne erst ein Wesen anzunehmen, das diese Ordnung gleichsam handhabt und verwaltet, und als seinen eigenen Willen realisirt, in einem vollkommen aufgeklärten, und reinen Gemüthe vielleicht für sich bestehen könnte — Allein wenn wir bey dem allem doch nicht läugnen können, daß die wirkliche Erfahrung diesem Glauben nicht selten entgegen zu seyn scheint, wenn wir nicht läugnen können, daß die Sinnenwelt zwar keinen zwingenden, aber doch immer einen reizenden und veranlassenden Einfluß auf die Sittlichkeit hat, und daß wir wirklich so zu seyn und zu handeln, wie wir ganz gewiß seyn und handeln sollen, uns nie mit Zuverläßigkeit bewußt werden, so müssen wir fürwahr wünschen, daß wir unserm wankenden Glaubens-System auch noch von einer andern Seite her eine neue Unterstützung verschaffen könnten. Und wenn uns denn die teleologische Betrachtung der Sinnenwelt, und der dardurch bewirkte Glaube an eine göttliche Weltregierung überhaupt diese Unterstützung wirklich anbietet, ja was noch mehr ist, wenn sogar der auf unsere Selbstbeobachtung gegründete Glaube an eine alles umfassende moralische Weltordnung selbst, so bald wir ihn nur gehörig entwickeln und deutlich vorstellen, ohne die

Idee eines vernünftigen Wesens, in welchem diese Ordnung, die sonst eine blosse Vorstellung in uns wäre, ursprünglich ihren Siz und ihre ewige Quelle hat, gar nicht gefaßt werden kan;[7]) warum sollten wir diese so natürliche Hülfe gleichgültig oder übermüthig verschmähen, warum unserm innern Bewußtseyn, unserm geprüften Denken und Vorstellen nur zum Theil, und nicht ganz und vollständig trauen; warum also eine moralische Weltordnung, und nicht auch ein göttliches Wesen glauben, das sie als sein eigenes Gesez, so wie wir sie auch wirklich denken und denken müssen, mit Macht und Weisheit verwaltet, und zur Ausführung bringt, und hiemit alles

7) Wir finden in der Sinnenwelt eine Ordnung der Dinge, gleich als ob sie nach Zweken eingerichtet wäre; daher glauben wir, daß sie wirklich darnach eingerichtet seye, und weil es uns unmöglich ist, wirkliche Zweke ohne ein vernünftiges Wesen anzunehmen, so ist unser Glaube an die planmässige Ordnung der Welt zugleich auch Glaube an eine Intelligenz, deren Begriffe diese Zweke sind. Nun müssen wir uns aber eben diese Welt mit allen ihren Zweken auch noch einer höhern Ordnung, der moralischen, unterworfen denken, und glauben eben darum auch, daß sie es in der That seye; eine wirkliche moralische Weltordnung aber können wir uns ohne eine moralisch-vernünftige Intelligenz, deren Idee sie ist, nicht denken; folglich ist unser Glaube an eine wirkliche moralische Weltordnung zugleich auch Glaube an eine moralisch-vernünftige Intelligenz, von der die Welt in dieser Rüksicht abhängig ist, das heißt, wenn wir nicht unverständig oder übermüthig genug sind, unser eigenes vernünftiges Ich zu dieser Intelligenz zu machen, an eine vernünftige über alles erhabene Gottheit.

Zweifeln und Wanken in einer so höchst wichtigen und nothwendigen Angelegenheit unmöglich machen? Dardurch also, daß unser Philosoph die Möglichkeit läugnet, durch die Betrachtung der Sinnenwelt zur Annahme einer vernünftigen Ursache derselben zu gelangen, entstehet schon eine Lüke in seinem System, die demselben sehr gefährlich werden muß; und wenn er diese Lüke nicht noch damit ausfüllt, daß er sich zulezt durch eine vollständige Entwiklung des Glaubens an eine moralische Weltordnung zum Glauben an eine moralische Gottheit erhebt, so mag seine Lehre meinetwegen nicht ganz unwahr, vielleicht auch für ganz reine Vernunftwesen nicht ganz unbrauchbar seyn; aber sie ist doch auch nicht ganz wahr, und wenigstens für uns Menschen nicht brauchbar. Wir wollen daher sehen, ob und wie er diesem Mangel abzuhelfen gesucht hat.

„Diese neue Ansicht, sagt der V. erhellt noch deutlicher daraus, daß nach der transscendentalen Theorie diese sichtbare Welt nichts anders ist, als die nach begreiflichen Vernunftgesezen versinnlichte Ansicht unsers eigenen innern Handelns, als blosser Intelligenzen, innerhalb unbegreiflicher Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind — die fortwährende Deutung des Pflichtgebots, der lebendige Ausdruk dessen, was wir sollen, das versinnlichte Materiale unserer Pflicht."

Ich muß aufrichtig bekennen, daß ich von dem Allem

auch nicht ein Wort verstehe, und es mir also dardurch gar nicht deutlicher wird, wie die Sinnenwelt durch und durch dem Moralischen untergeordnet seyn kan und muß. Wir, als blosse Intelligenzen, verschaffen uns innerhalb gewisser unbegreißlicher Schranken nach ganz begreißlichen Vernunftgesezen eine versinnlichte Ansicht unsers eigenen Handelns, und dieß und sonst weiter gar nichts ist diese Sinnenwelt, folglich ist sie eine fortwährende Deutung des Pflichtgebots, ein lebendiger Ausdruk dessen, was wir sollen, weil wir es ja sollen, das versinnlichte Materiale unserer Pflicht! Soll dieß etwa so viel heissen als: die Sinnenwelt ist schlechterdings nicht etwas für sich bestehendes, nicht etwas von unserm Vorstellen unabhängig Vorhandenes, sondern etwas von uns nur Vorgestelltes, ein blosses Product unserer eigenen innern auf eine bestimmte Art sich einschränkenden und modifizirenden GeistesThätigkeit, [8] und weil denn diese Geistes-

8) Wenn wir das Vorstellen wirklicher Objecte bey uns selbst beobachten, so finden wir, daß da jedesmal ein ganz unbestimmtes und ungebundenes Vorstellen überhaupt zu einem bestimmten individuellen Vorstellen dieser oder jener Sache wird — dieß ist wohl die Versinnlichung unsers eigenen innern Handlens nach begreiflichen Gesezen innerhalb unbegreiflicher Schranken; auf diese Art kommt alles das zum Vorschein, was wir Sinnenwelt nennen, und auf dieser Entdekung beruht ohne Zweifel das ganze Geheimniß der tr. Theorie, über die nun aber ausser dem, was von uns über dieselbe schon gesagt worden ist, keine weitere Bemerkungen mehr nöthig seyn werden.

Thätigkeit ursprünglich moralisch ist, so muß auch ihr Product ihrem Gesez gemäß, und eine sinnliche Darstellung der Pflicht seyn — Nun so wissen wir aus dem Vorhergehenden, daß die tr. Theorie ein metaphysischer Traum ist, der durchaus nicht erwiesen werden kan; denn der einzige Beweiß, auf den sie gebaut werden kan, ist dieser: daß, weil wir uns die Welt als etwas für sich Bestehendes immer nur vorstellen, wir eben deßwegen ihr Für sich bestehen in objectiver Bedeutung nicht darthun können — Allein ihr Nicht-für sich bestehen stellen wir uns auch nur vor, und also können wir es eben so wenig in objectiver Bedeutung darthun, sondern wir sind gezwungen, entweder die ganze Frage völlig unentschieden zu lassen; dagegen aber sträubt sich unser ganzes inneres Wesen, oder wir müssen uns entschliessen, da wir beydes nicht wissen können, dasjenige zu glauben, was unserm ganzen Denken und Vorstellen das gemässeste ist, das ist aber die tr. Theorie gewiß nicht. Ueberdieß in welchem Sinne kan und soll man doch das SonnenSystem, oder das Thier- und Pflanzenreich, oder die Mineralien ꝛc. eine fortwährende Deutung unsers Pflichtgebots, einen lebendigen Ausdruck dessen, was wir sollen, das versinnlichte Materiale unser Pflicht nennen? Kurz ich versteh es nicht, und enthalte mich eben darum noch mehrere Fragen zu thun, ob sie sich gleich sehr natürlich aufdringen. Hingegen das versteh ich wohl, daß

auch die Sinnenwelt, als durchaus der moralischen Ordnung unterworfen, daß auch in ihr alles, als auf den Vernunftzwek und seine Erreichung berechnet, von uns gedacht werden muß; 9) und weil es dann totaler Unsinn wäre, anzunehmen, daß die moralische Ordnung selbst, oder daß unser eigenes vernünftiges Ich diese Einrichtung und Berechnung gemacht habe oder mache; weil in diesem Denken zugleich auch schon das Denken einer höhern alles umfassenden Vernunft und eines über alles erhabenen vernünftigen Wesen mitbegriffen ist; so erheben wir uns durch die nothwendige Annahme einer moralischen Weltordnung vernünftigerweise zu dem Glauben an eine moralisch-vernünftige Gottheit, und bedauren es, daß unser Philosoph sich dieses durch seine erträumte tr. Theorie unmöglich gemacht hat. Uebrigens muß er von dieser Theorie sehr fest überzeugt seyn; dieß erhellt aus dem Folgenden. „Dieß ist, sagt er, die einzige uns „angehende Realität dessen, was wir wahrnehmen, der „wahre Grundstoff aller Erscheinungen, der Zwang, mit „welchem sich der Glaube an dieselbe uns aufdringt, „ist ein moralischer; niemand kan ohne Vernichtung seine

9) Man merke es wohl; wir sagen: die Welt wird als durchaus der moralischen Ordnung unterworfen, alles in ihr wird als auf den Vernunftzwek und seine Erreichung berechnet, von uns gedacht; aber wir können nicht sagen: es wird als von uns der moralischen Ordnung unterworfen, als von uns auf diesen Zwek berechnet, von uns gedacht.

„moralische Bestimmung so weit aufgeben, daß sie ihn „nicht wenigstens noch in diesen Schranken für die künf„tige höhere Veredlung aufbewahre.“ Ist das gesunde klare Philosophie, oder sind es dunkle Orakelsprüche? das Moralische ist die einzig=wahre Bestimmung unsers eigenen Daseyns, und zugleich das höchste Gesez für alles das, was mit uns in Verbindung steht; also — ist alles, was da ist, bloß ein von uns als vernünftigen Intelligenzen auf diese Bestimmung und dieses Gesez nothwendig berechnetes Product unserer vernünftigen Ichheit? diese moralische Bestimmung können wir zwar wohl in der Sinnenwelt vernachläßigen, aber ohne selbst vernichtet zu werden, nie ganz vernichten; sie bleibt durch unsere ganze sinnliche Existenz hindurch unsere nothwendigen Bestimmung, die, wenn sie hier unerreicht geblieben ist, durch eine künftige Veredlung noch erreicht werden muß; Also — sind wir es wohl selbst, als reine Intelligenzen, die uns in diesen Schranken für jene künftige Veredlung aufbewahren, oder die die moralische Bestimmung ist es, die wir uns nothwendiger Weise zum Zweke machen? Was soll man darzu sagen? Der V. nennt dieses Princip des Glaubens an die Realität der Sinnenwelt als Resultat einer moralischen Weltordnung eine Offenbarung, weil sich unsere Pflicht in ihr offenbare; allein mir scheint dieß eine sehr dunkle Offenbarung zu seyn. „Diese moralische Ordnung, fährt er fort, ist

„das Göttliche, das wir annehmen, dieß allein ist der
„wahre Glaube, der durch das Rechtthun construirt wird,
„denn fröhlich vollbringen, was die Pflicht gebeut, dar-
„durch wird das Göttliche in uns lebendig und wirklich;
„jede unserer Handlungen wird in der Voraussetzung
„desselben vollzogen und alle Folgen derselben werden
„nur in ihm aufbehalten." Ganz verständlich ist wohl die-
se Sprache nicht, und einer philosophischen Untersuchung
gar nicht angemessen. Der wahre Glaube wird durch
das Rechtthun construirt; das Göttliche oder die mo-
ralische Weltordnung wird in uns lebendig und wirk-
lich; alle Folgen unserer Handlungen werden in die-
sem Göttlichen, in dieser Weltordnung aufbehalten!! Muß
man nicht dieß alles erst in einen andern Dialect über-
setzen, wenn man es sich selbst und andern verständlich
machen will? Uebrigens gegen die Sache selber, so wie
ich sie verstehen zu müssen glaube, ist wohl nicht viel
einzuwenden. Aus dem Bewußtseyn unserer Bestimmung
geht der Glaube an eine moralische Weltordnung her-
vor, und durch die fröhliche Erfüllung dieser Bestim-
mung wird dieser Glaube lebendig und zeigt sich wirk-
sam; dann werden alle Handlungen auf sie bezogen, und
auch für die Folgen derselben leistet sie uns gewähr,
daß sie nie böse seyn können. Dieß alles ist wahr und vor-
treflich, und eben so wahr und vortreflich ist es, wenn
er es Unglauben an die moralische Weltordnung nennt,

über die Folgen seiner Handlungen erst klügeln, dem Gewissen nicht eher folgen wollen, als biß man den guten Erfolg vorherzusehen glaubt, und wohl gar Böses thun, damit Gutes herauskomme. Aber wie er nun jene Weltordnung etwas Göttliches, und diesen Unglauben Gottlosigkeit und Atheismus nennen kan, das begreife ich nicht. In unserm Munde ist dieser Sprachgebrauch natürlich und verständlich, denn wir glauben ausser der moralischen Weltordnung auch noch ein Wesen, dessen ewiger und heiliger Wille, dessen höchstes und unwandelbares Gesez eben diese Ordnung ist, und das wir Gott nennen, darum können wir sagen, diese Weltordnung seye das Göttlichste, das wir kennen, und ihr sich unterwerfen, seye allein das, was unsern Glauben an Gott practisch mache, und ihm einen Werth gebe; hingegegen sie nicht anerkennen, oder ihr sich entgegen sezen, seye wenigstens practische Gottesverläugnung, wenn gleich die Gottheit selber in theoretischer Rüksicht geglaubt werde. Allein bey unserm Philosophen, der biß jezt immer nur von einer moralischen Ordnung der Dinge, aber nichts von einem göttlichen Wesen gesprochen hat, scheinen solche Ausdrüke leere Töne zu seyn. Er behauptet das, ohne welches der Glaube an eine Gottheit gar keinen Werth hat, und verwirft das, was auch den eifrigsten, den entschiedensten Glauben an Gott völlig unnüz macht; dieß ist kein Zweifel; aber vom Glauben an ein besonderes

göttliches Wesen hat er uns noch gar nichts gesagt, wie kan er also sein System ein System der Glaubens an eine göttliche Weltregierung, und die darinn aufgestellte moralische Ordnung etwas Göttliches, wie kan er die Verläugnung oder das Verkennen dieser Weltordnung eine Verläugnung oder ein Verkennen der Gottheit selber, Gottlosigkeit und Atheismus nennen? Doch vielleicht will er eben dardurch zu verstehen geben, daß er ausser dieser moralischen Weltordnung und um derselben willen auch noch eine wirkliche moralische Gottheit glaubt. Hierüber erklärt er sich meines Erachtens sehr bestimmt.

„Der bißher abgeleitete Glaube, sagt er, ist ganz „und vollständig, denn diese lebendige und wirkende mo„ralische Ordnung ist Gott selbst, ausser ihr bedürfen „wir keines andern, und können keinen andern fassen." Die lebendige und wirkende moralische Ordnung — abermal ein neuer sonderbarer Sprachgebrauch! Unter einer moralischen Ordnung denkt sich jedermann einen Zusammenhang, eine Einrichtung, ein System mehrerer Dinge nach moralischen Zweken und Gesezen; was sollen nun hier die Prädicate lebendig und wirkend bedeuten? Etwa daß es keine blosse Idee, sondern etwas wirkliches und objectives seye, oder daß durch den Glauben an diese Ordnung unsere moralische Thätigkeit aufgewekt werde und sich äussere; oder daß es im eigentlichen Sin-

ne ein lebendiges und wirkendes Wesen seye? dieß leztere sollte man vermuthen, wenn man hört, daß diese moralische Ordnung Gott selber seye: und dann fände wohl kein anderer Streit mehr zwischen uns und ihm statt, als daß er sich seltsam ausdrüke, und unter der moralischen Weltordnung sich etwas denke, was sonst kein Mensch, der diesen Ausdruk hört, unter demselben sich zu denken pflegt, nähmlich nicht einen Zusammenhang mehrerer Dinge nach moralischen Zweken und Gesezen, sondern ein vernünftiges Wesen, in welchem diese Zweke und Geseze ursprünglich vorhanden sind, und von welchem dieser Zusammenhang abgeleitet ist. Allein das, was unmittelbar folgt, erlaubt uns diese Erklärung nicht, und zwingt uns schlechterdings, unsern Philosophen so zu verstehen, daß er nichts, gar nichts als ein bloßes [10]) System von Dingen nach moralischen Zweken und Gesezen annehmt, und dagegen ein besonderes göttliches Wesen, oder das, was jedermann Gott nennt, verwirft; und da ist es nun freylich entweder nicht ganz schiklich, oder nicht ganz ehrlich zu sagen, die moralische Ordnung der Dinge seye Gott selber, anstatt es frey und offen zu bekennen, daß er zwar eine moralische Welt-

10) Ja selbst diese immer noch sehr wichtige Annahme schrumpft, wie wir bald sehen werden, durch die Erläuterungen der Appellation in eine sehr armseelige Gestalt zusammen.

ordnung, aber schlechterdings keine von ihr zu unterscheidende moralisch-vernünftige Gottheit glaube. Welches sind denn nun aber die Gründe, wordurch er sich zu dieser Verläugnung berechtigt glaubt? der erste ist, wir bedürfen einer solchen Gottheit nicht; der zweite, wir können sie nicht fassen. Lasset uns beyde noch genauer untersuchen!

„Wir bedürfen einer besondern von einer morali„schen Ordnung zu unterscheidenden Gottheit gar nicht; „denn worzu sollten wie sie annehmen? Jene Weltord„nung ist ja, wenn wir bloß unser Inneres befragen, das „Absoluteste aller objectiven, so wie unsere Freyheit und „moralische Bestimmung das Absolut-erste aller subjec„tiven Erkenntniß; sie ist nichts zufälliges, willkührliches „und beliebiges, so daß ihre Existenz erst durch die An„nahme eines Grundes erklärt, folglich von ihr auf ein „besonderes Wesen als ihren Urheber geschlossen werden „müßte. Dardurch würde sie vielmehr ihren Rang, ab„solut und durch sich selbst gewiß zu seyn, verliehren, „und vom Klügeln abhängig werden; das darf sie aber „nicht, denn sie begründet alles übrige objective Erkennt„niß, und wird durch kein anders bestimmt, weil über „sie hinaus nichts vorhanden ist." In der That ich begreiffe nicht, wie sich dieser ganze Vortrag für das System des V. schikt. Nach der tr. Theorie ist ja, wenn mich nicht alles trügt, die moralische Weltordnung ganz und gar nicht ein solches Absolutes, das durch sich selbst

gewiß ist, das alles übrige objective Erkenntniß begründet, und durch kein andres bestimmt wird; denn nach dieser Theorie geht alles, alles aus dem Absolut-ersten aller subjectiven Erkenntniß, aus der vernünftigen Ichheit, her vor, und die Erkenntniß der moralischen Weltordnung wird durch unsere Freyheit und moralische Bestimmung begründet. Was will denn also der V. mit dieser so hochgepriesenen Absolutheit? Doch die vernünftige Ichheit, wird er vielleicht sagen, und eben so unsere Freyheit, und moralische Bestimmung, (beydes ist wohl nur eins) das ist das absolut-erste Subjective, hingegen die moralische Weltordnung das absolut-erste Objective; wenn also gleich dieses aus jenem hervorgeht, oder abgeleitet wird, so schadet das nichts, es ist doch das absolut-erste Objective, weil es wenigstens durch kein anderes Objectives bestimmt wird, sondern vielmehr alles übrige Objective erst begründet. Welche armseelige Subtilitäten! Einmal sehe ich überhaupt nicht ein, wie man, wenn alles alles aus der vernünftigen Ichheit hervorgeht, noch im Ernste von einem Objectiven[11]) reden kan; es ist ja doch nur ein Objectives in der Vor-

11) Dieß scheint auch in der That das wahre esoterische System des V. zu seyn, so daß endlich auch die vorgebene Objectivität jener Weltordnung in nichts sich auflößt. Hievon wird uns die Appellation, wie ich glaube, sehr unzweydeutig belehren.

stellung des Ich, ein nur vorgestelltes Objectives, also ein Objectives, das doch nur Subjectiv ist. Aber auch abgesehen von aller Objectivität und Subjectivität kan ich wieder nicht begreiffen, wie man das noch ein Absolutes überhaupt nennen kan, was aus einem andern Absoluten hervorgeht, und durch dasselbe bestimmt wird. Immer aber ist dieses nach der tr. Theorie der Fall mit der moralischen Weltordnung, sie soll schlechterdings etwas Absolutes, durch sich selbst Gewisses seyn, und doch wird sie aus unserer Freyheit und moralischen Bestimmung, und diese selbst wieder aus unserer vernünftigen Ichheit abgeleitet? da mag ein anderer klug werden, ich nicht, mir und vielleicht noch vielen meiner Leser sind das Töne, die Ohren füllende Töne ohne Bedeutung. Doch ja nun fange ich an es zu begreiffen: die moralische Weltordnung wird allerdings durch unsere Freyheit und Bestimmung begründet oder bestimmt, sie geht aus unserer vernünftigen Ichheit hervor; aber sie wird als das absolut-erste Objective dadurch bestimmt, geht als das absoluteste Objective daraus hervor, und nun ist es ja doch das absolut-erste Objective, und über dasselbe hinaus gibt es kein Objectives mehr; dieß ist auch gar wohl möglich, eben darum, weil es als etwas Objectives nur aus einem Subjectiven hervorgeht. Nun wenn denn das möglich ist, wenn es aus unserer vernünftigen Ichheit als das Absolut-erste her-

vorgehen kan, ohne dadurch aufzuhören, das Absolut-erste unter allem Objectiven zu seyn, ohne seinen Rang und seine Gewißheit durch sich selbst zu verliehren, ohne etwas bloß zufälliges zu werden, warum sollte es denn nicht noch vielmehr aus einer vernünftigen Gottheit eben so als ein absolutes Objectives hervorgehen können, ohne seine Würde einzubüßen? Etwa weil alsdann diese Gottheit das absolut-erste Objective wäre, folglich jene Weltordnung es nicht mehr seyn könnte? Je nun so denken wir uns diese Gottheit nicht als das erste Objective, sondern als das absolut-erste Subjective, und das mit allem Recht, denn diese Gottheit ist die absolut-erste vernünftige Intelligenz, mithin die absolut-erste Selbheit, also das absolut-erste Subjective; und nun kan jene moralische Ordnung ohne allen Schaden und Widerspruch als das absolut-erste Objective ursprünglich in ihr vorhanden seyn, und aus ihr hervorgehen. Freylich wenn die Sache so vorgestellt würde, daß die ewige moralische Wahrheiten erst dadurch Wahrheiten werden müßten, daß ein göttlicher Verstand sie durch sein beliebiges Denken darzu machte, und die moralischen Gesetze erst dadurch zu nothwendigen Gesetzen würden, daß ein göttlicher Wille durch sein willkührliches Wollen sie darzu machte, so würde man sich in Widersprüche verwickeln, die laut genug von der Falschheit dieser Vorstellung zeugten. Allein auf diese Art denkt sich kein ver-

nünftiger Mensch die Sache. Die moralische Ordnung ist auch uns nichts zufälliges, beliebiges, willkührliches; ist auch uns etwas unwandelbares, ewiges, unveränderliches; aber wir können es als etwas wirkliches vorhandenes schlechterdings nicht vorstellen, ohne einen Verstand und Willen zu denken, in welchem es ursprünglich als ein solches unwandelbares ist, und aus welchem es als ein solches hervorgeht, und einen solchen Verstand und Willen können wir uns nicht vorstellen, ohne ein verständiges und wollendes Wesen, ohne eine vernünftige freye moralische Intelligenz zu denken, welcher beydes zu gehört. Nun ist dieß alles zwar immer nur in unserm Denken und Vorstellen so, und eben darum kein Beweiß, der es schlechterdings nothwendig machte, und ein Wissen zu Stand brächte, aber wir finden auch durchaus keinen Widerspruch und keine Unmöglichkeit darin; darum ist es doch ein vollkommen hinlänglicher Grund zu einem vernünftigen Glauben; mehr als diesen aber maßen wir uns nicht an, und mehr als diesen kan auch unser Philosoph nicht verlangen; denn auch er spricht ja immer nur vom Glauben, und führet uns durch sein System selber nur zum Glauben; nur mit dem grossen Unterschied, daß nach seiner Theorie die moralische Weltordnung, die wir mit ihm annehmen, auf eine unserm ganzen Denken widersprechende Art als ein absolutes Objectives in unserer eigenen in unbegreifliche Schran-

ken eingeschlossenen vernünftigen Ichheit ursprünglich vorhanden ist, und aus ihr hervorgeht, wir hingegen sie unserm wohlverstandenen Denken gemäß ursprünglich in einer unendlichen Intelligenz zu finden glauben.

„Der zweite Grund, der den Glauben an eine besondere „Gottheit unmöglich machen soll, ist dieser; Wir kön„nen eine solche Gottheit gar nicht fassen." Dieß geben wir recht gerne zu, wie sollten wir auch das Unendliche, das Lezte und Höchste, das Absolute zu fassen vermögen! allein was folgt daraus? daß wir es nicht glauben können? Nein darzu ist es genug, es in unsern Gedanken ohne Widerspruch zu bezeichnen, und das können wir; also nur, daß wir zu keiner Wissenschaft desselben zu gelangen im Stand sind, und das verlangen wir auch nicht. Doch wir wollen den Einwurf des V. noch genauer untersuchen.

„Was habt ihr denn, sagt er zu dem Ende, durch „jenen Schluß für ein Wesen als Urheber jener Welt„ordnung angenommen? Ohne Zweifel ein Wesen ver„schieden von euch und der Welt, fähig der Begriffe, „mit Persönlichkeit und Bewußtseyn." Und dieß sollte etwas widersprechendes seyn? Noch unbestimmt ist es, und zur Begründung einer eigentlichen Wissenschaft unzureichend, aber als Grundlage eines vernünftigen Glaubens hinlänglich. Uebrigens will ich hier nicht wiederhohlen, was ich oben schon gesagt habe, daß man sich

freylich das göttliche Wesen nicht so als Urheber der moralischen Weltordnung denken darf, als ob das ewige Sittengesetz durch sein beliebiges Denken und Wollen erst zu einem nothwendigen Gesetze würde, sondern so, daß es als ein ewiges unwandelbares Gesetz ursprünglich in ihm vorhanden ist, und von ihm in die Welt eingeführt wird. „Aber, fährt unser Philosoph fort, dieß alles „findet ihr nur erst an euch, und könnt es ohne End„lichkeit nicht denken, ihr machet also das göttliche We„sen endlich, und habt nicht Gott, sondern euch selbst „gedacht." Dieß paßt wohl mehr auf ihn als auf uns. Es ist wahr, alle jene Merkmale finden wir durch die Beobachtung unserer Selbst; aber es ist nicht wahr, daß wir sie nicht ohne Endlichkeit denken, nicht so weit in unsern Gedanken bezeichnen können, als ein vernünftiger Glaube es erfordert. „Aus diesem Wesen könnt „ihr jene Weltordnung so wenig erklären, als aus euch „selbst." Das wollen wir auch nicht; „sie bleibt also „unerklärt und absolut wie zuvor" ganz gewiß; „und „ihr habt leere Worte gesprochen." Keinesweges, denn wir wollen die Gottheit nicht fassen, sondern nur an sie glauben, weil in dem Glauben an eine moralische Weltordnung der Glaube an eine unendliche Intelligenz mitbegriffen ist. „Folglich bleibt der Glaube bey dem unmittelbar „gegebenen, und ist unerschütterlich; wird er vom Be„griffe abhängig gemacht, so wankt er, denn der Begriff

„ist unmöglich und voll Widersprüche." Unmittelbar gegeben heißt sonst nur das, was wir durch die Sinne oder die Einbildungskraft anschauen, und durch Begriffe vorgestellt, was wir durch den Verstand denken; nun kan die moralische Weltordnung gewiß weder durch die Sinne noch durch die Einbildungskraft angeschaut, sondern muß durch den Verstand gedacht werden —— wir müssen uns also auch hier wieder an einen neuen Sprachgebrauch gewöhnen. Unmittelbar gegeben scheint hier das zu bedeuten, was wir in dem innern Bewußtseyn unserer Selbst finden, und vom Begriffe abhängig das, was als etwas ausser unserm innern Selbst vorhandenes, oder als von so etwas abgeleitet gedacht wird. Dieses nun voraus gesetzt ist es vors erste falsch, daß der Begrif von Gott, so wie wir ihn unserm Glauben zum Grunde legen, unmöglich und voll Widersprüche ist; wenn also auch die Weltordnung von uns aus diesem Begriffe abgeleitet würde, so würde die Annahme derselben doch nicht wankend, wenn wir nur nicht Gott in der schon mehrmalen gerügten Bedeutung zum Urheber der Weltordnung machen. Eben so unrichtig ist aber auch dieß, daß wir den Glauben an die Weltordnung vom Begriffe der Gottheit abhängig machen; vielmehr leiten wir auch ihn aus dem innern Bewußtseyn unserer Selbst und unserer moralischen Bestimmung ab, und erheben uns alsdann, weil der Begriff einer Gottheit in demselben Bewußtseyn liegt,

an dieser von uns angenommenen Weltordnung und durch dieselbe zum Glauben an eine wahrhaftig, lebendige und moralisch-wirkende Gottheit.

Und nun das lezte Resultat noch von der ganzen Lehre unsers Philosophen mit seinen eigenen Worten, es lautet so: „Es ist also gar nicht zweifelhaft, ob ein „Gott seye; sondern das gewisseste unter allem, das ein„zige absolut-gültige Objective, der Grund aller andern „Gewißheit ist dieses, daß es eine moralische Weltordnung „gibt, daß jedem vernünftigen Individuum in ihr sei„ne Stelle angewiesen, daß jedes seiner etwa nicht durch „sein eigenes Betragen verursachten Schicksale Resultat „ist von diesem Plan, daß ohne ihn kein Haar von „unserm Haupte, kein Sperling auf dem Boden fällt, „daß jede gute That gelingt, jede böse mißlingt, daß „denen, die das Gute recht lieben, alles zum Besten „dienen muß. Eben so wenig zweifelhaft ist aber auch „dieß, daß der Begriff von Gott als einer Substanz un„möglich und widersprechend ist. Dieß darf man auf„richtig sagen, und das Schulgeschwäz niederschlagen, „damit die wahre Religion des freudigen Rechtthuns sich „erhebe." Wer wird nun wohl gegen den ersten Theil dieses Resultats etwas einzuwenden haben, wer nicht vielmehr diesen großen Glauben an eine heilige, alles umfassende, alles zum Besten lenkende moralische Weltordnung mit innigster Theilnahme als die Hauptsache

und das Wesen einer vernünftigen Religion selbst auch preisen und empfehlen, und aus aller Macht befördern? Wenn aber nach dem zweiten Theil der Begriff von Gott als einer Substanz, als einem besondern Wesen widersprechend und unmöglich, wenn es ein elendes Schulgeschwäz ist, von einer solchen Gottheit zu reden, so ist es aufs gelindeste ausgedrükt ein sonderbarer Sprachgebrauch zu sagen, es seye das gewisseste unter allem, daß ein Gott seye; noch viel unredlicher aber ist der Wink am Ende, als ob die Religion des fröhlichen Rechtthuns durch den Glauben an eine heilige Gottheit, wie wir ihn aufgestellt haben, unterdrükt würde, da es doch offenbar ist, daß durch diese Lehre die Lehre von der moralischen Weltordnung erst ganz vollendet, und also auch das freudige Rechtthun belebt und befördert wird.

II.

Indem wir bisher das Glaubens-System des Herrn Pr. Fichte, wie wir hoffen, redlich und genau geprüft haben, so haben wir uns dabey ganz allein an den Aufsaz gehalten, der in dem Niethammerischen philosophischen Journal vorkommt. Dieser Aufsaz hat ihn, wie bekannt, in einen sehr verdrießlichen Handel verwikelt, und dieser Handel zu einer neuen Schrift veranlaßt, worin er seine Lehre noch deutlicher und ausführlicher vorzutragen, und gegen alle Einwendungen und Misdeutungen zu verwahren sucht; wir müssen also, wenn wir nicht in Gefahr stehen

wollen, ein vielleicht einseitiges Urtheil über diese Lehre gefällt zuhaben, uns auch noch mit dieser Appellation bekannt machen, und ihren Innhalt auf eben die Art untersuchen. Hier werden wir uns aber, da die Hauptsache doch schon hinlänglich aufgeklärt ist, ohne Zweifel viel kürzer fassen können; um so mehr, da wir unserm Zwek gemäß alles vorbey gehen, was jenen verdrießlichen Handel betrift, und uns bloß auf das einschränken, was das System selber angeht. Wir wollen zuerst wieder sehen, wie und auf welche Art der V. seine eigene Lehre vorträgt und bestätigt, und dann, was er gegen das entgegengesezte System neues vorbringt.

„In der Brust eines jeden nicht ganz unedlen Menschen," so fängt unser Philosoph hier die Begründung seines Systems an, „äussert sich von Zeit zu Zeit ein „gewisser drükender Ueberdruß an allem Vergänglichen, „ein schmerzliches Sehnen nach dem Unvergänglichen; „daneben erhebt sich in ihm die feyerliche Stimme der „Pflicht, und fordert gänzlichen Gehorsam und unbedingte Unterwerfung von ihm ganz allein um ihrer „selbst willen. Beydes, jenes Sehnen und dieses Pflichtgebott, steht in Beziehung auf einander; denn wenn „wir unsere Pflicht, weil es Pflicht ist, zu erfüllen uns „muthig entschliessen, so wird zwar jenes Sehnen dadurch nicht ganz befriedigt, aber doch der Schmerz desselben gestillt. Indem wir nämlich jener Stimme fol-

„gen, so erheben wir uns über alle sinnliche Antriebe,
„und werden wenigstens in Rücksicht unsers Handelns
„von den Banden der Sinnlichkeit frey, jene Sehn-
„sucht aber fordert Freyheit von der Sinnlichkeit in Anse-
„hung des ganzen Zustandes, sie wird also freylich dadurch
„noch nicht ganz erfüllt, aber durch die Hoffnung, die uns
„die Pflichterfüllung gibt, endlich noch ganz frey zu werden,
„hört sie auf, schmerzhaft zu seyn. Durch diese Anlage er-
„halten wir eine neue höhere von der ganzen Natur un-
„abhängige Existenz, und kommen in eine übersinnliche
„Reihe der Dinge; ohne sie geht alles bloß auf Genuß.
„Mit dem Bewußtseyn der Erfüllung unserer Pflicht
„verbindet sich die unerschütterliche Zuversicht, daß wir
„nun würdig seyn, auch in unserm ganzen Zustande von
„der Sinnlichkeit frey zu werden, und daß, wenn wir
„das unsrige gethan haben, das, was nicht in unserer
„Gewalt steht, von selbst sich allmählich einfinden wer-
„de. Dieses Bewußtseyn unserer moralischen über alle
„Sinnlichkeit erhabenen Bestimmung, des Pflichtmäßi-
„gen, und des nothwendigen Zusammenhangs der Er-
„füllung desselben mit der Würdigkeit und der allmäh-
„ligen Erreichung der erstern geht nicht aus Erfahrung,
„sondern aus unserm von aller Erfahrung unabhängi-
„gen Wesen hervor; es ist so gewiß als unser Daseyn,
„und wir wissen es unmittelbar dadurch, daß wir von uns
„selber wissen. Eben dieses aber macht die vollständige

„Lehre des B. von der moralischen Weltordnung aus;
„sie wird hier von ihm folgendermaßen in einen nothwen-
„digen Zusammenhang gebracht: Es ist zwar nie zu er-
„reichender, aber unaufhörlich zu befördernder Zweck un-
„sers ganzen Daseyns, daß das Vernunftwesen selbst-
„ständig und ganz frey werde von allem was nicht Ver-
„nunft ist. Dieses Zweck kündigt uns jenes Sehnen an,
„und diesen Zweck müssen wir wollen, wenn wir uns
„selber treu bleiben sollen. Was wir zu dem Ende zu
„thun haben, sagt uns unser Gewissen, indem es uns unse-
„re Pflicht verkündigt. Die Gesinnung unsere Pflicht
„zu thun, ist Mittel und Bedingung unserer Befriedi-
„gung und Befreyung; daher die Zuversicht dessen, der
„pflichtmäßig handelt, daß er sich seiner Bestimmung
„immer mehr nähere. Diese gänzliche Befreyung heißt
„Seeligkeit, wobey aber ganz und gar an keinen Ge-
„nuß zu denken ist. Wir wollen also nothwendig un-
„sere Seeligkeit, nicht als Genuß, sondern als eine
„uns zukommende Würde, nicht weil wir sie begehren, son-
„dern weil sie dem Vernunftwesen gebührt, und diese
„Forderung können wir nicht aufgeben, ohne uns selbst
„für einen leeren Schein, für ein Trugbild zu halten. Das
„einzige untrügliche Mittel der Seeligkeit zeigt uns unser
„Gewissen in der reinen Erfüllung unserer Pflicht. Wie
„das zugehe, begreiffen wir nicht, aber wir können
„doch, ohne uns selber aufzugeben, an dieser Heilsordnung

„nicht zweifeln. Es ist schlechthin ohne allen Beweis so,
„wir wissen es unmittelbar. Es dringt sich uns also
„der unerschütterliche Glaube auf, daß es eine Ordnung
„gibt, in welcher reine moralische Denkart unausbleib-
„lich seelig macht, eine Ordnung, die der in der Sin-
„nenwelt gerade entgegen ist, eine Ordnung auf die Mo-
„ralität und Seeligkeit aller vernünftigen Wesen berech-
„net, deren Glieder auch wir sind, und aus welcher
„hervorgeht, daß wir gerade an dieser Stelle in dem
„Systeme des Ganzen stehen, gerade in die Lage kom-
„men, in welcher es Pflicht wird, so oder so zu handeln,
„ohne Klügeley über die Folgen, indem gar nicht auf
„die Folgen in der sichtbaren, sondern in der unsichtbaren
„und ewigen Welt gerechnet ist, welche vermittelst je-
„ner Ordnung, zufolge des untrüglichen Ausspruchs in
„unserm Innern, nicht anders als seelig seyn können".
Wir haben bisher die Lehre unsers Philosophen von un-
serer moralischen Bestimmung und der daraus hervorge-
henden moralischen Weltordnung ununterbrochen vorgetra-
gen; es ist, wie wir das leicht wahrnehmen können, der
Hauptsache nach eben das, was wir bey dem erstern Auf-
satze ausführlich geprüft haben; dennoch aber wird uns
dieser neue Vortrag zu einigen, vielleicht nicht ganz un-
wichtigen Bemerkungen Anlaß geben. Seinem Zwecke
nach soll das, was der V. hier sagt, eine weitere Erläu-
terung und Bestätigung seines uns schon bekannten Sy-

stems seyn; allein ich fürchte sehr, daß er es dardurch vielmehr erst unsicher und wankend gemacht habe. Daß wir frey sind, und eine moralische Bestimmung haben, an deren Erfüllung nicht zu zweifeln, auf deren Ausführung unsere ganze innere und äussere Lage, alles in uns und ausser uns berechnet ist; das können wir zwar nicht wissen, aber wir glauben es, weil wir das alles in uns selber, in dem innern Bewußtseyn unserer Selbst finden, und dieses unser Selbstbewußtseyn und sein Resultat, so viel wir wissen, keine Widersprüche enthält, nichts unmögliches ist. Dahin haben wir im Vorhergehenden die allzustarken Ausdrüke unsers V. von absoluter auf sich selbst ruhender objectiver Gewißheit berichtigt, und eben so müssen wir auch hier es verstehen, wenn er im Feuer des lebhaften Gefühls und der innern Ueberzeugung eine ähnliche Sprache führt. Es ist ein Glaube, ein fester wohlgegründeter vernünftiger Glaube, aber kein Wissen; dieses wäre es aber, wenn wir einsehen könnten, daß es in objectiver Bedeutung so seyn müsse, und dieses könnten wir einsehen, wenn die Ueberzeugung davon aus keiner, auch nicht aus der innern Erfahrung, sondern aus unserm von aller Erfahrung unabhängigen Wesen hervorgienge. Was wissen wir denn von unserm eigenen Wesen, oder von dem Wesen irgend eines Dings, und was können wir, unabhängig von unserm Vorstellen, Denken und Beobachten, unabhängig von der Erfahrung, und den auf Erfahrung, auf

innere und äussere Thatsachen sich beziehenden Schlüssen, davon wissen? Was wir aber auf diesem Weg von uns selber wissen, das kan man fürwahr nur sehr uneigentlich unser Wesen, und ganz und gar nicht unser von aller Erfahrung und Beobachtung unabhängiges Wesen nennen. Doch der V. selbst geht ja in dem erstern Aufsaz von dem innern Bewußtseyn unserer Selbst, und hier von einem Sehnen nach dem Unvergänglichen, von einer in unserm Gewissen erschallenden Stimme der Pflicht aus; dieß ist aber noch nicht unser Wesen selbst, sondern es sind Thatsachen, innere Thatsachen, des Gefühls und des Bewußtseyns, aus denen wir erst auf unser Wesen schliessen mögen. Was wir also daraus ableiten, geht nicht aus unserm von aller Erfahrung unabhängigem Wesen, sondern aus innern Wahrnehmungen hervor, und macht uns alsdann erst mit unserm innern Wesen, so weit wir es zu erkennen vermögen, bekannt. Nicht Wissen also, sondern, wie der V. sich selbst auch ausdrükt, Glauben ist es, womit wir uns unsere Freyheit und moralische Bestimmung, und mit dieser eine moralische Weltordnung in objectiver Bedeutung vorstellen. Aber dieser Glaube muß sich, wenn er möglich und vernünftig seyn soll, schlechterdings auf ein Bewußtseyn gründen, in welchem sich uns kein Widerspruch und keine Unmöglichkeit zeigt — und dieß ist es nun gerade, was die eben vorgetragene Erläuterung des V. verwerflich

macht. Daß er von einem gewissen in der Brust eines jeden nicht unedlen Menschen sich regenden Sehnen, und also von einem innern Gefühle ausgeht, das table ich nicht, wie etwa andere; denn von innern und äussern Thatsachen, und also von Gefühlen und Empfindungen müssen wir ausgehen; aber daß er dieses Sehnen, dieses innere Gefühl so deutet, daß es widersprechend wird, dieß ist zu tadeln, und damit untergräbt er selbst den Grund seiner Lehre; denn einem widersprechenden Gefühle können wir nicht trauen, es ist leere Täuschung, die keinen Glauben begründen kan. Worin besteht denn nun aber das Widersprechende, das unser Philosoph in jenes Sehnen hineinbringt? Er sagt, es ist ein Ueberdruß an allem Vergänglichen und Sinnlichen, und fordert eine Befreyung von aller Sinnlichkeit in Ansehung unsers ganzen Zustands. Hieraus entspringt dann von selbst die Lehre, daß unsere moralische Bestimmung allen Genuß, alles Wohlseyn, alle Glükseeligkeit aufheben, alles Begehren vertilgen, und eine Seeligkeit ohne allen Genuß, ohne alles Begehren, bloß als Würde, bloß als etwas dem Vernunftwesen gebührendes zum Zweke machen, kurz daß wir reine Vernunftwesen ohne alle Sinnlichkeit werden müssen. Daß dieß seine wahre ächte Meinung, nicht Mißdeutung derselben seye, das beweißt noch eine andere Stelle der Appellation, die so lautet: „Wer da Genuß," man merke es

wohl, er sagt nicht, bloßen Genuß, nichts als Genuß, sondern schlechtweg Genuß überhaupt, „wer da Genuß „will, ist ein sinnlicher fleischlicher Mensch, der keine „Religion hat, und keiner Religion fähig ist; die erste „wahrhaft religiöse Empfindung ertödtet in uns auf im- „mer die Begierde. Wer Glükseeligkeit erwartet, ist „ein mit sich selbst und seiner ganzen Anlage unbekann- „ter Thor; es gibt keine Glükseligkeit, es ist keine Glük- „seeligkeit möglich; die Erwartung derselben und ein „Gott, den man ihr zufolge annimmt, sind Hirngespin- „ste, u. s. w." Und nun Leser! soll ich euch das Un- sinnige, das Widersprechende, das Unmögliche dieser Behauptung darlegen? Von aller Sinnlichkeit sollen wir frey, und nichts als Vernunftwesen seyn und werden in Ansehung unsers ganzen Zustands; also aus endlichen Eingeschränkten unendliche und schrankenlose Wesen. Al- len Genuß, alles Wohlseyn, alle Freude und Glükseelig- keit sollen wir — nicht etwa nur der Pflicht und der Moralität unterordnen, sondern ganz und gar nicht mehr verlangen, also auch nichts mehr bedürfen und nichts fühlen, folglich Götter werden; eine Seeligkeit sollen wir wollen, ohne allen Genuß, ohne alles Begehren, bloß als Würde, als etwas das uns gebührt, gleich als ob das Bewußtseyn Würde sie zu haben, und zu besitzen, was uns gebührt, und zwar es durch uns selbst zu besitzen, kein Genuß, keine Freude, kein Vergnügen wäre und

seyn müßte, oder als ob wir die uns gegebene Natur wie einen Handschuh ausziehen und von uns werfen, als ob wir, was uns Vergnügen gewährt, was wir also gern haben, nicht gern haben könnten — Kurz wir sollen alle Begierden in uns aufheben, vertilgen und vernichten, weil wir uns nach dem Unvergänglichen sehnen, gleich als ob dieses Sehnen nicht selbst auch ein unbestimmtes Begehren eines Bessern wäre. Wahrhaftig ich würde meine Leser beleidigen, wenn ich mich hier noch länger verweilen wollte; nur der transscendentale Gesichtspunkt mag solche Widersprüche ertragen, uns andern ist dieß Unsinn, und eben darum ein Beweiß, daß unser Philosoph jenes Sehnen nicht recht verstanden und nicht recht ausgelegt hat. Auch wir finden es in uns, aber wahrlich nicht als ein Verlangen nach Befreyung von aller Glükseeligkeit, von allem Genuß, von aller Sinnlichkeit, sondern als ein Verlangen nach Befreyung von dem, was die Glükseeligkeit zerstört, den Genuß einengt, und die Sinnlichkeit uns zur Last macht, also eben darum als ein Verlangen nach wahrer Glükseligkeit, Vollkommenheit und Freyheit, die aber nicht auf der gänzlichen Zerstöhrung unserer sinnlichen Natur, sondern auf der Unterwerfung derselben unter die Vernunft und ihre Antriebe und Geseze beruht, und also auch zur Erfüllung unserer Pflicht kein Wegseyn, kein Aufhören aller sinnlichen Antriebe, sondern gleichfalls nur eine Unterordnung derselben unter die moralische fordert.

Eine moralische Bestimmung also und eine Weltordnung, wie sie unser Philosoph in seiner Appellation beschreibt, können wir, ohne uns selbst zu widersprechen, nicht annehmen; wohl aber eine solche, wie er sie in seinem erstern Aufsatze aufgestellt hat. Allein nun fragt es sich erst, ob wir sie immer noch ohne ein sie verwaltendes göttliches Wesen annehmen sollen? wir wollen hören! „daß der Mensch, sagt unser V. an diese Ordnung einer moralischen Welt glaube, jede Pflicht als „eine Verfügung derselben betrachte, und jede Folge „derselben für seeligmachend halte, ist nothwendig und „das wesentliche der Religion. Daß er aber die verschiedenen Beziehungen dieser Ordnung auf sich und „sein Handeln in dem Begriffe eines existirenden Wesens zusammenfaßt, das er vielleicht Gott nennt, das „ist Folge der Endlichkeit seines Verstandes, aber unschädlich, wenn er diesen Begriff bloß zu jenem Zusammenfassen benutzt." Nun da haben wir wieder die vorige Verläugnung einer besondern die moralische Weltordnung verwaltenden Gottheit. Der Glaube an eine moralische Welt und ihre Ordnung ist nothwendig, und in unserm innern Wesen gegründet; aber der Gedanke an eine besondere Gottheit ist bloß Folge von der Endlichkeit unsers Verstandes, und also falsch, übrigens unschädlich, wenn wir uns nur immer wieder erinnern, daß wir damit jene Weltordnung und ihre Beziehung auf uns

bloß in einen Begriff zusammenfassen, dem aber ausser jener nur uns angehenden und uns unmittelbar gegebenen Ordnung nichts, gar nichts an sich und von unserm innern Bewußtseyn unabhängig vorhandenes entspricht. Womit will denn nun aber unser Philosoph diesen ec. Machtspruch beweisen? Unserm innern Bewußtseyn zufolge glauben wir an eine moralische Weltordnung, und in diesem Glauben liegt zugleich auch schon der Glaube an eine sie verwaltende Gottheit. Warum soll nun jener Glaube in unserm Wesen gegründet, und dieser bloß eine Folge von der Endlichkeit unsers Verstandes seyn? Ich kan hier schlechterdings keinen Zusammenhang wahrnehmen. Ueberdieß ist es nicht einmal wahr, daß die Idee der Gottheit auf diese Art in uns entsteht, daß wir damit weiter nichts thun, als die Beziehungen der moralischen Weltordnung auf uns und unser Handeln in einen Begriff zusammenfassen. Was bedeutet wohl dieser nicht sehr verständliche Ausspruch? Nach dem, was unmittelbar folgt, muß dieß der Sinn unsers Philosophen seyn: wir werden uns innerlich unserer moralischen Bestimmung und mit derselben einer moralischen Weltordnung bewußt, aber unmittelbar nur als einer sich bloß auf uns beziehenden, nur uns angehenden, und zu unserm innern Selbst gehörigen Sache; dieß ist ohne Zweifel das, was der V. für nothwendig, für das Wesentliche der Religion erklärt, und was er bisher gemeint

hat, wenn er vom Glauben an eine moralische Welt sprach. Nun stellen wir uns aber eben die Sache, diese Welt und ihre Ordnung ganz gewiß auch als etwas außer uns und von aller Beziehung auf uns und unser Selbstbewußtseyn unabhängig bestehendes vor, und dieß ist nun seiner Meinung nach das, was man vielleicht Gott nennen mag, was aber nichts, gar nichts auf diese Art bestehendes, sondern eine bloße durch die Endlichkeit unsers Verstandes uns nothwendige Zusammenfassung jener allein in uns und unserm innern Bewußtseyn bestehenden moralischen Welt und Weltordnung ist. Daß diese Erklärung richtig seye, beweißt das Beyspiel, womit er seinen wahren Sinn erläutert. „So fassen wir, „sagt er zu dem Ende, gewisse Gefühle in dem Begriff „einer außer uns vorhandenen Wärme oder Kälte zusam„men, ohne damit behaupten zu wollen, daß eine solche „Kälte oder Wärme unabhängig von unsern Gefühlen „vorhanden seye. Die Beziehung dieser Gedanken-Din„ge auf unser sinnliches, und jener übernatürlichen Ord„nung auf unser sittliches Gefühl ist das erste schlecht„hin — unmittelbare allein gewisse; der Begriff von eben „diesen Sachen als von einem von unserm Gefühl un„abhängig bestehendem ist später, und durch jenes erst „vermittelt, ja, wie wir eben da gehört haben, eine Fol„ge von der Endlichkeit unsers Verstandes, also unrichtig „und unzuverläßig; man darf es also nicht umkehren,

„und das Gefühl vom Begriffe, die in uns selbst uns „gegebene subjective Weltordnung von einer objectiven' „von unserm innern Bewußtseyn unabhängig bestehen„den ableiten. Thorheit wäre es, sich nicht erwärmet „zu glauben, biß man ein Stük objectiver Wärme in „den Händen hätte; eben so wer einen Begriff von einer „objectiven, und von aller Beziehung auf unser inne„res moralisches Gefühl unabhängig vorhandenen Gott„heit [12]) verlangt, der ist entfremdet von dem Leben, „das aus Gott ist." Aus diesem Allem ist es klar, daß

12) Ich habe mir die Freyheit genommen, den Text hier ein wenig abzuändern, und unsern Philosophen so sprechen zu lassen, wie er nach dem ganzen Zusammenhang sprechen mußte. Der Text selber lautet so: wer einen von aller Beziehung auf unsere moralische Natur unabhängigen Begriff von dem Wesen Gottes verlangt, u. s. w. Allein das gehört ja ganz und gar nicht hieher, das paßt nicht zu dem gegebenen Beyspiel, und das will auch kein vernünftiger Mensch — einen von aller Beziehung auf unsere moralische Natur unabhängen Begriff von dem Wesen Gottes — denn wir glauben ja vermöge unserer moralischen Natur und Bestimmung und der dardurch erkennbaren moralischen Weltordnung eine moralische Gottheit, aber nicht bloß ein nur in unserm sittlichen Bewußtseyn, sondern als ein von demselben auch unabhängig vorhandenes, und für sich bestehendes Wesen. Nur davon ist hier die Rede und nur dieses muß der V. darstellen als etwas, das wir nicht glauben können und nicht glauben dürfen; nicht aber, daß wir unabhängig von unserer moralischen Natur keinen bestimmten Begriff von dem Wesen der Gottheit erlangen können. Ob diese augenscheinliche Verrükkung des Streitspunkts absichtlich oder unabsichtlich war, will ich nicht entscheiden; aber klar ist es, daß sie, wenn sie nicht bemerkt wird, dem V. den Sieg leicht macht.

wir oben den Sinn des V. vollkommen richtig angegeben haben; darum kommt er auch hier wieder auf seine transscendentale Ansicht der Welt zurük, und erinnert uns, daß alles, alles nur ein Product unsers Vorstellens ist; und sich zulezt in unsere moralische Bestimmung, die zwar das einzige für sich Gewisse, aber doch selbst nur etwas in uns ist, auflößt.

Nun verstehen wir also das System unsers Philosophen erst ganz. Auch die moralische Welt, von der er spricht, und die Ordnung in ihr, die er so hoch preißt, auch diese dürfen wir schlechterdings nicht als etwas von unserm Selbstbewußtseyn unabhängig bestehendes annehmen; denn ob wir sie uns gleich so vorstellen, so können wir doch nicht sagen, daß es an sich so seye, eben darum, weil wir sie uns so nur vorstellen, sie also nur in unserer Vorstellung, nicht aber an sich und von ihr unabhängig, etwas von derselben unabhängig bestehendes, und also im Grunde doch nichts für sich bestehendes ist; sondern wir können sie nur als etwas uns unmittelbar gegebenes, als etwas in unserm innern Bewußtseyn, in unserm sittlichen Gefühl vorhandenes mit Recht für wahr halten und glauben. Daß wir sie aber auch in dem erstern Gesichtspunkt betrachten, das ist nur eine Folge von den Schranken unsers Verstandes, und diese von uns objective gedachte moralische Weltordnung ist die besondere Gottheit, von der man spricht, und zu deren Annahme wir

nicht berechtigt sind. Soll ich nun das alles noch ein-
mal widerlegen? Eine moralische Weltordnung bloß als
etwas durch das sittliche Gefühl uns unmittelbar gege-
benes, und nur in unserm Selbstbewußtseyn bestehendes
— fürwahr das brauchen wir nicht zu glauben, das
wissen wir, so wie wir wissen und nicht glauben, daß
wir Wärme in uns haben, wenn wir uns erwärmt füh-
len. Warum spricht denn also, ich bitte um der Logic
willen, unser Philosoph hier und überall beständig von
einem Glauben? Hingegen daß es eine von unserm Vor-
stellen unabhängig bestehende Weltordnung gebe, das kön-
nen wir freylich nicht wissen, weil wir doch immer nur
durch unser Vorstellen zu dieser Wissenschaft gelangen
müßten; aber wir wissen auch nicht, daß es schlechter-
dings keine geben könne, weil auch dieses Wissen ihrer
absoluten Unmöglichkeit nur durch unser Vorstellen mög-
lich, und also auch diese Unmöglichkeit selbst nur eine
von uns vorgestellte, nicht aber eine von unserm Vor-
stellen unabhängige absolute Unmöglichkeit wäre. Nun
stellen wir uns aber, indem wir eine moralische Weltord-
nung zufolge unsers sittlichen Gefühls in uns finden, sie
zugleich als etwas von diesem unserm Bewußtseyn un-
abhängig bestehendes vor, eine absolute Unmöglichkeit
nehmen wir in dieser Vorstellung nicht wahr, und daß
sie bloß eine Folge von der Endlichkeit unsers Verstan-
des seye, läßt sich auch nicht beweisen; wir haben also

schlechterdings keinen Grund, in unsere Vorstellung ein Mißtrauen zu setzen, sondern halten sie für wahr, und glauben ihr zufolge eine solche moralische Weltordnung wirklich. Weil wir aber mit derselben nothwendiger weiße auch eine vernünftige Intelligenz uns denken müssen, in der sie als etwas von unserm Bewußtseyn unabhängig bestehendes ursprünglich ist, und von welcher sie ausgeht, und verwaltet wird, so glauben wir mit ihr zugleich auch eine solche alles umfassende und ordnende Intelligenz; und diese von jener Weltordnung selbst gar sehr verschiedene Intelligenz, nicht aber, wie unser Philosoph uns bereden will, die objective vorgestellte Weltordnung ist die Gottheit, von der wir sprechen, und durch deren Annahme wir erst den Glauben an unsere moralische Bestimmung und an eine moralische Weltordnung als etwas ganz vernünftiges erkennen. Gerade so, wie wir, indem wir uns zufolge des sinnlichen Gefühls erwärmt wissen, eben darum, weil wir uns diese Wärme zugleich auch als etwas Objectives vorstellen, mit Recht an eine von unserm Gefühl unabhängige und außer uns vorhandene erwärmende Sache glauben.

Nun wird man, hoffe ich, folgende Aussprüche ohne Mühe verstehen, aber auch ohne Mühe beurtheilen können: z. E. „Nach mir ist die Beziehung der Gott„heit auf uns das unmittelbargegebene, das besondere „Seyn dieser Gottheit nur gedacht, zufolge unsers endt

„lichen Vorstellungsvermögens, zur Zusammenfassung
„eben dieser Beziehung in einen Begrif; d. h. ich glau-
„be eine Gottheit, oder besser, eine moralische Weltord-
„nung, nur als etwas in meinem sittlichen Bewußtseyn
„vorhandenes, aber nicht als etwas unabhängig von dem-
„selben bestehendes." Ferner: „nach meinen Gegnern
„sollen jene Beziehungen der Gottheit auf uns erst ge-
„folgert seyn aus einer von diesen Beziehungen unab-
„hängigen Erkenntniß des Wesens Gottes an sich, die
„wohl auch noch etwas enthält, was keine Beziehung
„auf uns hat; d. h. meine Gegner wollen zuerst ganz
„unabhängig von unserer eigenen moralischen Natur eine
„für sich bestehende moralische, ja wohl noch etwas an-
„ders, als eine moralische Gottheit ihrem Wesen nach
„erkennen, und dann erst aus dieser Erkenntniß das Be-
„wußtseyn unserer moralischen Bestimmung in unserm
„sittlichen Gefühl hervorbringen, wie wenn sie Kälte
„und Hitze, ohne sie vorher empfunden zu haben, als
„Dinge an sich zu erkennen, und dann erst in sich durch
„Syllogismos hervorzubringen vermöchten." Nicht doch,
liebster Herr Professor! wo gerathen Sie hin? das heißt
wieder durch unvermerktes Verrüken des Streitpunkts
sich den Sieg leicht machen, das könnten ihre Gegner
allenfalls nur alsdann wollen, wenn sie sich in den transscen-
dentalen Standpunkt stellten; aber als Leute vom gewöhnli-
chen gesunden MenschenVerstand wollen sie das nicht; son-

dern sie wollen wirklich zuerst ihre eigene moralische Bestimmung kennen lernen, aber alsdann bey dieser nur halb-beobachteten inneren Thatsache nicht stehen bleiben, sondern durch ihre völlige Entwiklung bis zum Glauben an eine ausser ihnen, ursprünglich in einer wirklichen Gottheit vorhandene, und aus ihr hervorgehende objective Weltordnung sich erheben; und dieses wird durch alles das, was bisher eingewendet worden ist, gewiß nicht unmöglich gemacht. Doch vielleicht kommen die stärksten Einwürfe erst jezt noch, wir wollen also auch das übrige noch hören!

Er fährt fort: „Um zu der Erkenntniß eines ohne „alle Beziehung auf uns, also für sich vorhandenen gött-„lichen Wesens zu kommen, haben sie — die Gegner — „Erkenntnißquellen, die mir verschlossen sind — näm-„lich aus der Existenz und Beschaffenheit der Sinnen-„welt schliessen sie auf das Daseyn und die Eigenschaf-„ten Gottes zu eben der Zeit, da man ihnen eine solche „Existenz der Sinnenwelt als unabhängig von unserm „Vorstellen, und dieses Vorstellen als unabhängig von „unserer sittlichen Bestimmung abläugnet, und sie also „jene Existenz selbst erst beweisen sollten." Die Existenz einer Sinnenwelt brauchen sie nicht zu beweisen, sondern sie erwarten es, ob man ihnen ihre Nicht-existenz nicht bloß behauptet, sondern beweißt. „Dabey bringen sie „denn auch zur wohlverdienten Strafe sehr unverständ-

„liche Lehren vor, lassen alles aus nichts hervorgehen,
„oder durch bloße Begriffe einen unabhängig von den-
„selben vorhandenen Stoff gebildet werden, fassen den
„unendlichen in einen endlichen Begriff, und bewundern
„die Weisheit Gottes, daß er alles so eingerichtet hat,
„wie sie es gemacht hätten" und wir — sollten wir nicht
den stechenden Wiz unsers Philosophen bewundern, und
ihm danken, daß er uns über den Ursprung der sinnli-
chen und moralischen Welt durch die tr. Entdekung der
alles von sich ausstrahlenden Ichheit ein so helles Licht
verschaft hat? „Dieser von ihnen um der Sinnenwelt
„willen angenommene substantielle Gott, was ist er
„für ein Wesen? als substantiell, ein im Raume aus-
„gedehnter Körper, wie ihn etwa die fromme Einfalt,
„oder das alte Dreßdner Gesangbuch abmahlt; als von
„der Sinnenwelt abgeleitet, der Geber alles Genusses,
„der Austheiler alles Glüks und Unglüks an die end-
„lichen Wesen, ein Diener der Begier, eigenwillig und
„ruhmsüchtig, der sein Wohlgefallen und seine Segnungen
„an die Erfüllung gewisser Zerimonien knüpft, sich ohne
„Unterlaß loben und preisen läßt, immer nichts als Güte
„und lauter Güte ist, und sich alles gefallen laßen muß,
„was die Menschen thun, und mit seinem Seegen doch
„immer wieder hinterdrein ist — Kurz ein heilloser Gö-
„ze, so wie ihn ein sinnliches Herz, das Sehnen nach
„lauter Genuß, der elende Eudämonismus, der in der

„Sittenlehre nur bey dem Sinnlichen stehen bleibt,
„und dem die Sinnenwelt etwas für sich bestehendes ist,
„nothwendiger Weise erzeugen muß — dahin führt der
„unmögliche, der widersprechende Begriff von einem be-
„sondern göttlichen Wesen!" Mit solchen elenden, will-
kührlich ersonnenen, alle gute Menschen grob beleidigen
den Lügen und Lästerungen erhebt sich dieser Mann gegen
eine Lehre, die so nachdrüklich von einer heiligen durch-
aus moralischen Gottheit spricht, und allen Genuß, alle
Glükseligkeit, alles Wohlseyn immer nur der Pflicht und
ihrer standhaften Erfüllung unterordnet. Kan er sich
kein für sich und von unserm Vorstellen unabhängig vor-
handenes göttliches Wesen denken, ohne den Begriff ei-
ner im Raume ausgedehnten Substanz, so können doch
wir es. Verlangt seine moralische Weltordnung eine Be-
freyung von aller Sinnlichkeit, eine Aufhebung alles
Genusses, aller Glükseligkeit, alles Wohlseyns; will er
zulezt nichts als lauter Vernunft werden; und wir ver-
werfen dieses als einen schwärmerischen Unsinn, sind mit
einer durch die Vernunft geordneten und beherrschten
Sinnlichkeit sehr wohl zufrieden, und finden eine der
Tugend und Moralität untergeordnete Glükseligkeit als
etwas gutes und wünschenswürdiges, als etwas, das werth
ist, Zwek und Gegenstand einer göttlichen Regierung zu
seyn; so ist das wahrlich kein Eudämonismus, wie ihn unser
V. beschreibt, gleich als ob er die niedrigsten Thier-

menschen zu seinen Gegnern hätte. Allein er scheint durch-aus nur für excentrische Ausschweifungen, für paradoxe Uebertreibungen einen Geschmack zu haben. Wir sollen die Vernunft in uns als das Höchste und Beste mit allem Eifer cultiviren; und nun müssen wir nichts als lauter Vernunft seyn. Wir sollen die Sinnlichkeit ordnen, leiten, beherr-schen, und nun muß sie ganz weg, ganz vertilgt werden. Wir sollen den Genuß des Lebens der Pflicht unterordnen, und durch Tugend heiligen; und nun muß es Abgötte-rey seyn, auch nur die mindeste Glükseligkeit zu erwarten. Durch die Betrachtung der blossen Sinnenwelt gelangen wir zu keinem ganz vollendeten Begriff von der Gottheit, und nun ist der Begriff von einer Gottheit, von welcher die Sinnenwelt in ihrer planmässigen Einricht ng abhängt, unsinnig, widersprechend, unmöglich. Wir finden in uns und unserm sittlichen Bewußtseyn eine zunächst auf uns sich beziehende Ordnung, die vor allem andern auf unsere moralische Würde und Veredlung berechnet ist, und nun kan und darf sie auch nicht im mindesten auf unser übriges Wohlseyn Rüksicht nehmen; nun kan und darf sie schlechterdings nicht in objectiver Bedeutung, als etwas von unserm sittlichen Gefühl unabhängig beste-hendes angenommen, und noch vielweniger kan und darf eine für sich bestehende, auf eine der Moralität stets unter-geordnete Glükseligkeit Rüksicht nehmende, und alles zu diesem Ziele lenkende, heilige und wohlwollende Gottheit

geglaubt werden! dieß ist die eigene sonderbare Denkart dieses Mannes, dessen Philosophie eben so kühn und voll dunkler Machtsprüche, als seine Auslegung der christlichen Religions-Urkunden, wenigstens den in seiner Appellation vorkommenden Proben nach, ungeschikt und lächerlich ist; sie zu verwerfen, bedarf man nur sie kennen zu lernen!

Nun aber nur noch ein einziges Wort von dem Geiste dieser Appellation überhaupt! Von einem jeden ehrlichen Mann, noch vielmehr von einem öffentlichen Lehrer der Weltweißheit, am allermeisten aber von einem Philosophen, der uns zu lauter reinen Vernunftwesen zu erheben verspricht, erwartet man in einer so wichtigen Angelegenheit mit allem Recht eine gerade offne unzweydeutige Erklärung; aber eine solche Erklärung habe ich hier nicht gefunden. Es ist nun aus allem bißherigen unwidersprechlich klar, daß der V. von einem göttlichen Wesen nach dem allgemeinen Sprachgebrauch nicht reden kan; denn ein solches unabhängig von unserm Vorstellen vorhandenes, für sich bestehendes Wesen läugnet er ganz und gar, und ein solches Wesen denkt doch alle Welt, wenn man von Gott spricht. So oft er also diesen Ausdruk gebraucht, so muß man ihn in einem ganz neuen bißher unerhörten Sinn nehmen. Wenn er sagt: wer mich beschuldigt, ich glaube keinen Gott, der erniedrigt mich zum Thier herab; wenn er sich einen Diener

Gottes nennt, und sich, sollte er unterliegen, damit tröstet, daß es der Wille Gottes seye, daß er der Diener noch mehrere habe, und seiner Sache den Sieg gewiß verschaffen werde; wenn er von einem übersinnlichen Gott spricht, den er bejahe, der ihm Alles in Allem seye, und in dem er und alle vernünftige Geister leben und weben, u. s. w. so muß man überall seinem Systeme gemäß statt Gott im Gedanken die von ihm beschriebene moralische Weltordnung setzen, und auch diese nicht als etwas von unserm Vorstellen unabhängig bestehendes, sondern bloß als eine auf uns sich beziehende und zu unserm innern Selbst gehörige Sache — Ist das nun ehrlich und offen? hätte er sich nicht, um alle Mißdeutungen und Mißverständnisse zu verhüten, die der so allgemeine Sprachgebrauch beynahe unvermeidlich macht, lieber dieses entbehrlichen Ausdrucks gar nicht bedienen sollen? Man hat ihm atheistische Aeusserungen vorgeworfen, und er mußte es wissen, daß man damit nichts anders gemeint hat, als die Verläugnung eines besondern göttlichen Wesens; ist es nun ehrlich und offen gehandelt, wenn er behauptet, dieß seye kein Atheismus, den man verfolge, daß er eine rein-moralische Weltordnung aufstelle, daß ihm Pflicht und Tugend allein einen wahren Werth habe, daß er einen eingeschränkten bloß sinnlichen, alles nur auf Genuß und Glükseligkeit berechnenden, unmoralischen Gott für einen falschen heillosen Gözen, und eine Lehre, die

nichts als Genuß, nichts als Glückseligkeit verlange und verspreche, für Abgötterey erkläre, und dagegen einen übersinnlichen, alles nur auf Moralität berechnenden Gott aufführe? Er mußte es endlich wissen, daß seine Gegner, wie er, an eine moralische Weltordnung glauben, nur nicht in der schwärmerischen Ausdehnung, als ob dardurch alle Sinnlichkeit aufgehoben und vertilgt werden müßte, und nicht mit der willkührlichen Einschränkung, als ob es bloß in unserm innern sittlichen Bewußtseyn etwas, und von demselben unabhängig nichts wäre; er mußte es wissen, daß seine Gegner keinen Gott glauben, wie er ihn beschreibt, und keinen Eudämonismus aufstellen, aus welchem die Moralität verbannt wäre, sondern vielmehr eine heilige Gottheit verehren, und eine Glückseligkeitslehre aufführen, in welcher die moralische Veredlung das höchste Ziel, die Hauptsache und die alles belebende Seele ist — — und dennoch legt er ihnen mit keker Stirne den derbsten Unsinn zur Last, und behauptet, daß sie sein System nur deßwegen haßen, weil es ihnen ihren falschen Gözen und ihren trägen sinnlichen Eudämonismus entreisse. Dieß ist durch und durch der herrschende Geist dieser kühnen Appellation — und man wollte sich wundern, wenn ein solcher Mann zulezt alle Menschen von sich stoßt, und einen allgemeinen Widerwillen gegen sich erregt? Uebrigens sey es ferne von mir, diesen Widerwillen vergrößern zu wollen! Bey ihm sind

heftige oder gehäßige Aeusserungen, wie er selber sagt, nur guter Muth, und fröhliche Laune; — so sey es denn; nur bedauren wir das viele Gute, das dieser Mann mit seinen Talenten hätte stiften können, und gewiß auch gestiftet haben würde, wenn er nicht, wie es scheint, das Einfache und Wahre dem Sonderbaren und Kühnen aufgeopfert hätte.

Br.

II.

Ueber
das Verhältniß der Bergpredigt
zu der
evangelischen Erlösungs- oder Begnadigungslehre.

Der Lehrvortrag Jesu, welchen man die Bergpredigt zu nennen pflegt, hat öfters der Dogmatik Mühe gemacht, wenn sie den so gesetzähnlichen Innhalt mit der evangelischen Erlösungs- oder Begnadigungslehre, wie sie von einem Paulus, und an mehrern Orten vom Herrn selbst, vorgetragen wird, in Uebereinstimmung zu bringen suchte. Es schien zwischen einem so durchaus nur eigentliche Pflichtübung fordernden Unterricht, und einer die Rechtfertigung des Menschen so gänzlich auf den

Glauben gründenden Lehre, wo nicht ein Widerspruch, doch eine nicht so leicht auszugleichende Verschiedenheit zu seyn.

Auch der nicht eben Dogmatisirende, sondern nur nach gründlicher Belehrung begierige Christ kann irre gemacht werden, wenn er, ohne zurechtweisende Anleitung, die evangelische Heilslehre nach Paulus, mit den in der Bergpredigt vorgeschriebenen Bedingnissen der Seligkeit vergleicht. Es können ihm beunruhigende Zweifel aufsteigen; die wenn sie auch für einmal gehoben scheinen, doch um so eher wiederkommen, je mehr man, um sich aus der Verlegenheit zu ziehen, zu voreilig den einen oder andern von folgenden Zween Sätzen annimmt:

Entweder: „Es habe in der Bergpredigt noch ganz und gar nicht die eigentliche Heilslehre vorgetragen werden sollen;"

Oder: „In diesem Lehrvortrage sey wirklich schon die ganze christliche Glükseligkeitslehre, nach allem, was wesentlich dazu mitgehört, zu finden."

Diese nach verschiedenen Extremen hinführende Sätze sind gleichsam die zween Abwege, welche hier müssen vermieden werden. Die Wahrheit liegt in der Mitte.

Folgende Abhandlung, welche diese Materie zu entwikeln, und wo möglich aufs Reine zubringen zur Absicht hat, ist die Frucht eines zu selbst eigener Beruhigung auf diesen Gegenstand gewandten Nachdenkens. Es

wird dabey nicht sowohl ein dogmatischer, als vielmehr ein exegetisch = historischer Gang befolget. Ich lasse einige Bemerkungen über die Veranlassung, den Innhalt und den Hauptzweck dieses Lehrvortrags vorhergehen, um dann auch über die Beziehung desselben auf die eigentlich = evangelische Erlösungs = oder Begnadigungslehre etwas Bestimmteres sagen zu können.

Die Veranlassung lag in dem, daß durch jenen weitumher erschollenen ersten Ruf von Jesu wunderthätigen Heilungen [1]) herbeygezogen, Leute aus allen Landesgegenden sich hinzudrängten, und er, bey dem auffallend grossen Unterschied der Gemüths = und Denkarten, eine vorläufige Auswahl von einigen Wenigen zu treffen, mithin einen engern Krais um sich her zu ziehen nöthig fand, auf welchen er unmittelbarer würken konnte; ohne darum irgend jemand, der jezt oder künftig auch sein Anhänger zu werden verlangen möchte, auszuschliessen. Diese Lage forderte einen Lehrvortrag von etwas eigener Art; einen solchen nämlich, den der grosse Haufe mitanhören, und gleichwohl niemand, als wer sein Anhänger (im Gegensaz gegen der pharisäischen Lehrer ihre) zu werden Lust hatte, ganz auf sich passend und anwendbar finden konnte. Manches, oder alles das mußte zum voraus öffentlich als seine Lehre dargelegt werden,

---

1) Matth. IV, 24.

was den wesentlichen Unterschied zwischen seiner Denkart, und derjenigen, nach welcher bisher sowohl das Volk überhaupt, als die sich so nennenden Schüler der Weisen insbesondere geleitet worden, in's Licht sezen konnte. Es war jezt noch nicht, wie bald hernach, um Einkleidung gewisser eigener, noch nicht ganz zu enthüllender Lehren, und noch vielweniger schon um einen Geheimunterricht für die Abgesonderten zu thun; sondern nur erst um Festsezung und Behauptung solcher Maximen, welche den Hauptgesichtspunkt, aus welchen er das ganze Religionswesen angesehen, und die Grundsäze, nach welchen er es behandelt wissen wollte, ein- für allemal bestimmen und festsezen sollten; so daß jedermann selbst sie prüfen und mit der herrschenden Denkart vergleichen konnte.

Diese Veranlassung und Lage forderte auch allerdings einen etwas ausführlichern und zusammenhangenden Lehrvortrag; (nicht bloß hingeworfene zerstreute Säze; was ohnedieß für einen lebendigen freyen Unterricht nicht so gut paßt.) Der Augenschein lehrt, daß wirklich ein ordentlicher Fortschritt oder Folgegang der Gedanken, wenn schon nicht eben ein systematischer Zusammenhang, darinn herrscht. In jener abgekürztern Darstellung dieser Rede bey Lukas (Kap. VI.) findet sich in der Hauptsache derselbe Gedankengang.

Die Anrede ist immer an die eigentlichen Jün-

ger gerichtet; die Anwesenheit so vieler andern Zuhörer hinderte dieß nicht, und machte es auch nicht unschicklich. a) Kann man doch auch in der zahlreichsten Versammlung diese oder jene besondere Klasse von Zuhörern absichtlich = unterscheidend in's Auge fassen; ohne darum die übrigen ganz unbelehrt zu lassen, oder alle Rücksichtnehmung auf ihre Bedürfnisse hintan zu sezen.

Die eigentlichen Jünger werden als nur erst einzuweihende, oder zum Apostelberufe vorzubereitende, betrachtet. Ihre Ungeübtheit sowohl, als auch die Gegenwart so vieler andern Zuhörer, erlaubte nicht, auf Gegenstände sich einzulassen, welche schicklicher Privatbelehrungen aufbehalten blieben, oder gar erst auf das Ende seines öffentlichen Lehrberufs verlegt wurden. Desto unverhohlner aber mußte über das gesprochen werden, was in seinen (und künftig auch in ihren) öffentlichen sowohl als Privatbelehrungen, dem herrschenden Lehrgeist entgegen stehen, und zugleich dem eigentlich = evangelischen Unterricht, (der sich jezt noch nicht ganz vortragen ließ,) b) vorarbeiten, oder als Fundament unterlegt werden sollte. Diese vorläufige Belehrungen wurden um

a) Es finden sich mehrere Beyspiele, daß Jesus seinen Jüngern absichtlich etwas in = zenwart des Volkes sagte. Matth. XXIII, 1. XV, 10, 12.

b) Dieß wird aus dem Verfolg dieser Abhandlung klärer werden.

so schiklicher an sie gerichtet, weil es bey ihrem ersten Eintritt in die Jüngerschaft um nichts so sehr, wie um ihre Reinbewahrung vor pharisäischem Sauerteig, um Zurükführung zu ächt israelitischem Sinne, mithin zum Geiste des Gesezes und der Propheten, wovon man in Lehre und Leben immer weiter abgieng, zu thun war. Dieß alles ließ sich zwar schiklich in Gegenwart des Volks, aber nicht in einer Anrede an dasselbe, sondern in einer absonderlich an diese Jünger Gerichteten thun. Der vermischte Haufe, der wohl manchmal schon pharisäische Lehrvorträge angehört hatte,[4]) bekam so den Anlaß, einmal auch einen dem Pharisäismus öffentlich und durchaus widersprechenden Vortrag zu hören; lernte auch zugleich wieder eine Autorität kennen,[5]) die, von aller menschlichen unabhängig, wie Moses und der Propheten ihre, ja noch ungleich kräftiger und unmittelbar=göttlich[6]) an der MenschenVerstand und Gewissen zeugte. Den Jüngern, an die er immer zunächst sich wandte[7]), mußte, selbst um der Oeffentlichkeit willen, dieser Unterricht um so feyerlicher und unvergeßlicher seyn; um so eher den Eindruk einer Weihungsanrede auf

4) Dieß läßt sich aus Matth. K. VII, v. 29 schließen.

5) Ebendas.

6) ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν.

7) Luk. VI, 20. vergl. mit Matth. V, 1, 2.

sie machen. Eben dieß Oeffentliche und Feyerliche des Auftritts erklärt es uns, warum die ausführlichere Darstellung dieser Rede gerade bey dem Evangelisten sich findet, der mit einer von den Zwölfen wurde, oder vielmehr es damals schon war; wie sichs aus Lukas Erzählung [8]) ergiebt.

Mancher Hauptgedanke paßt auch eben nur für Menschen, die gleich vom Eintritt in seine Jüngerschaft an von jenem Lieblingssystem der Pharisäer so weit wie möglich abgeführt und mit einer demselben ganz entgegengesetzten Denk= und Lebensart dem Volke vorzuleuchten in den Stand gesetzt werden sollten. (Wie hätte doch immer zu dem vermischten Haufen gesagt werden können; „Ihr seyd das Licht der Welt, das Salz der Erde?") Und gleichwohl kommt, was eben so bemerkenswerth ist, vom Anfang bis zum Ende nichts vor, was irgend einen Zuhörer auf den Gedanken gebracht haben könnte, Jesus ziehe da einen ausschließenden Kreis um sich her, welchem eben nur die Geweihetere, nicht aber auch „das Erdenvolk," wie etwa jene andere Lehrer es nannten, sich nähern dürfte. Im Gegentheil: Wer auf diese Galiläer, die ihm zunächststanden, Achtgab, der sah in ihnen lauter solche, die bisher auch selbst zu dem verachteten Volkshaufen mitgehört hatten; keinen, der als

8) Kap. VI, 15.

eines berühmten Rabbi Schüler (Johannes, des Täufers, Schule ausgenommen, mit der es aber eine ganz besondere Bewandtniß hatte) bekannt gewesen wäre; einige sogar, die man am Zolltische gesehen hatte. Was denn freylich diesem Lehrantritte, bey aller seiner Feyerlichkeit, eine Popularität gab, die der ganzen Versammlung weit besser gefallen mußte, als jenes verachtsamstolze Benehmen der höhern Synagogenlehrer.

Um nun auch, zu desto richtigerer Beurtheilung des eigentlichen Geists und Zwecks dieses Vortrags, einen überschauenden Blik auf desselben Innhalt zu werfen; so geht Jesus gerade davon aus, daß er sich in diesen seinen neugewählten Jüngern Menschen vorstellt, die eines von den gewöhnlichen Lehrmeynungen und Lebensmaximen weit abgehenden Unterrichts, und eben darum auch eines solchen Glüks, wie das Messiasreich seinen Angehörigen verschaffen sollte, empfänglich wären. Er stellt sie sich als Israeliten vor, die über jene Hauptgegenstände belehrbar und Verbesserungsfähig, nun eben in seiner Schule vollends zu dem fürs ächte Messiasreich unumgänglich erforderlichen Sinn gebildet und erzogen werden sollten. Auf der einen Seite zwar als Anfänger, die nur erst sich anschikten, eine Höhe der Religiosität und Sittlichkeit zu besteigen, gegen welche der Pharisäer so hoch gepriesene „Gerechtigkeit" auch nur in keine Betrachtung komme: Auf der andern

Seite aber, als solche, die, da sie bereits für das, was er ihnen hierüber einzuschärfen habe, ein offenes Ohr und Herz hatten, sich auch durch die größten Schwierigkeiten nicht dürfen abschrecken lassen. Er durchgeht mit ihnen einige Aussprüche des Alterthums, welchen allerdings der Buchstabe des Gesetzes zum Grunde lag, aber meist mit Anhängseln, oder Nebenideen, die den Geist der göttlichen Vorschrift durchaus verfehlten, ja wohl geradehin demselben widersprachen. Bey jedem fügt er seine auf den Geist des Gesetzes gehende Auslegung bey; und zwar auch in Form eines göttlichen Gesetzes, oder aus göttlicher Autorität vorgetragenen Unterrichts. Von da schreitet er zu dem fort, worüber das Gesetz, als Gesetz, eigentlich nichts vorschrieb, was aber doch schon lange als zur religiösen Sittenlehre mitgehörend, angesehen, aber eben so, wie das im Gesetz ausdrücklich befohlne, mehr nur nach dem Aeusserlichen der Handlung, als nach der Gemüthsverfassung und Absicht, geschäzt und ausgeübt zu werden pflegte. Allmosen-geben, Beten, Fasten. Uebungen, deren Geist und Zwek sich bey der herrschend = gewordenen Denk = und Handelnsart gänzlich verloren hatte; so daß nun die Frömmigkeits = Affektation oder heilige Verstellungskunst ihr Spiel mit dem trieb, was der Religiosität und der Menschenliebe hätte zur Nahrung dienen, und beyde in steter Uebung erhalten sollen. Er warnet vor dem, was den

geldsüchtigen [9]) Pharisäern und ihren Anhängern Herzensangelegenheit war, wofür sie weit mehr, als für die Religion, deren sie doch als einem Schaze zu hüten scheinen wollten, sich interessirten. Er zeigt, was dieser Sinn für eine Verblendungskraft [10]) mit sich führe, welche geradehin untüchtig mache, Wahres und Falsches zu unterscheiden, und jedes nach seinem Werth zu schäzen. Er zeigt die Gefährlichkeit eines zwischen Religionsliebe und Gewinnsucht getheilten Herzens. [11]) Er lehrt (oder stößt vielmehr ein) den edeln und grossen Sinn, der sich über alles erhebt, was uns für des Körpers Schiksal zu heftig oder zu kummervoll interessirt, und wo nicht zur Habsucht, doch zu ängstlicher Verlegenheit in Ansehung des Lebensunterhalts verleitet. (Was um so nöthiger war, solchen, die eben im Fall waren, ihren zeitlichen Erwerb verlassen zu müssen, an's Herz zu legen, weil sonst das Ausbleiben jedes gehofften zeitlichen Vortheils leicht auf den Gedanken, zu dem vorigen Berufe zurükzukehren, hätte verleiten können.)

Er warnet vor pharisäischem Scharfblik in Entdekung kleiner Fehler an andern bey gänzlichem Uebersehen seiner eigenen grossen. Er warnet vor Gewissens-

---

9) Φιλαργυροι. Luk. XVI, 14.

10) Matth. VI. 22. 23.

11) Ebend. v. 24.

richterey, und empfiehlt desto schärfere Beurtheilung seiner selbst, welche erst berechtige, sich andern nicht zwar zum Gewissensrichter, aber doch zum Gewissensrath und Verbesserer anzubieten.

Er warnet vor jeder solchen Behandlungsweise der Religion, wodurch dieselbe den Profanen gleichsam zu zertreten gegeben, dem Verächter vor die Füsse geworfen würde. Hunde und Schweine heissen hier aber nicht, nach pharisäischem Sprachgebrauche, Heiden; vielmehr hat er Leute im Auge, dergleichen es unter den Juden selbst gab.

Er hilft dem kindlich freyen Zutrauen des Betenden auf. Diesen Sinn hatte die pharisäische Art, Religionsübungen zu behandeln, gänzlich erdrückt.

Er giebt einen ganz andern Maaßstab der Gesetzmäßigkeit an, als den, nach welchem jene, zwar nicht sich selbst, wohl aber ihre Mitmenschen maßen. Das drückende legten sie andern auf, ohne selbst es mit einem Finger zu berühren. Er will, man soll andere immer so behandeln, wie man vernünftiger Weise, von ihnen behandelt zu werden, wünschen könne.

Er empfiehlt eine Lehre, und zugleich eine Handelnsweise, die, verglichen mit dem, was jene sich erlaubten freylich unbequem und der Sinnlichkeit gewaltanthuend sey, auch eben darum Wenigen behage. Er vergleicht jene Verführer mit Wölfen in Schaafskleidern; die aber

doch leicht für das, was sie sind, erkannt werden, so bald man ihre Art zu handeln vom Nähern betrachte. An diesem allein unfehlbaren Prüfstein will er solche Volkslehrer geprüft wissen; Leute, denen doch all ihr äusserer Religiositätsschein am Ende nichts helfen werde.[12] Bey ihm gelte nichts, was nur den Schein und Namen (wär's auch die förmlichste Anerkennung seiner höhern Würde selbst)[13] vorweisen könne. An jenem entscheidenden Tage, der ihn in der Würde eines Weltrichters darstellen werde (eine Aeusserung, die schon um des höhern Charakters willen, den er sich da beylegt, auffallen mußte) werde auch das engste Verhältniß, worin man als Bekenner seiner Sendung und Würde mit ihm gestanden, dem Uebertreter seiner Vorschrift nichts helfen; ihm nicht den mindesten Anspruch auf die Theilnahme an dem göttlichen Reiche geben; sondern ein solcher werde sich geradehin davon ausgeschlossen sehen. So gar nicht komme es auf's Anhören, oder Beyfall geben, sondern auf die Ausübung an. Wer auf jenes sich verlassen wollte, der würde sein Haus auf Sand bauen; Da hingegen Hören und Thun sein Haus auf einen Felsen bauen heisse."

Nehmen wir nun jene oben angezeigte Veranlas-

12) Kap. VII, v. 19.

13) V. 21.

sung, und diesen vom Nähern beobachteten Innhalt und Gedankengang dieses Lehrvortrags zusammen; so zeigt sich der Hauptzwek desselben immer klärer: Es sey nämlich um das zu thun gewesen, durch öffentliche und entscheidende Aeusserung seiner antipharisäischen Denkart über Religion und religiose Sittenlehre seinen Jüngern nicht nur eben diese Denkart beyzubringen, sondern sie dadurch auch des weitern eigentlich = evangelischen Unterrichtes, wiefern er jene richtigern Begriffe von Religion und wahrer Sittlichkeit überhaupt voraussezt, empfänglich zu machen.

Man wird sich um so mehr überzeugen, daß dieß der Hauptzwek dieses Lehrvortrags gewesen, wenn man bedenkt, daß das Gebäude des eigentlich evangelischen Unterrichts, oder der Erlösungs = oder Begnadigungslehre, nicht wohl anders aufgeführt werden konnte, als auf den Umsturz eines Lehrbegriffs, welchen die jüdischen Lehrer darum so gut angelegt und so fest gegründet zu haben glaubten, weil dabey das göttliche Gesez selbst, wie sie wähnten, zum Fundament angenommen sey. Eben dieß war ein Hauptirrthum, aus welchem Jesus vor allem aus seine Anhänger herausführen mußte. Nicht einmal ein richtig verstandenes, geschweige denn ein wirklich ausgeübtes, göttliches Gesez lag bey der rabbinischen Religionslehre und Religiosität zum Grunde. Es war in der Theorie sowohl, als in der Praxis, ein

auf Sand gebautes Haus. Wäre auch ihre Auslegung des alten Religionsgesetzes richtiger, und nicht durch so viele Zusäze sowohl als Ausnahmen verdorben gewesen; so würde es doch immer noch auf die Gesinnung und Ausübung angekommen seyn; aber wie vielmehr mußte es an der Ausübung fehlen, wo schon die Auslegung absichtlich verfälscht und verdorben war! — Jesus ließ sich darum erst über ihre Gesezesauslegung ein, und zeigte, wie weit schon diese vom Geist und Zweke Moses und der Propheten abgehe; deckte sodann das Geist- und Zwecklose ihrer Religionsübungen auf; lehrte, wie dieselbe, nicht etwa nur in Rüksicht auf das Aeusserliche der Handlung, sondern vornehmlich auf die Gesinnung des Herzens, beschaffen seyn müßten; und daß ohne solche Gesinnungen auch keine Ausübung des Religions- und Sittengesezes, ohne Ausübung aber auch nicht der mindeste Anspruch auf die von der Sanktion des Gesezes, oder auch vom Meßias und dessen Reiche selbst, erwartete Glükseligkeit Statt finde. Wie es also von der einen Seite auf den Umsturz des Lehrgebäudes, so ist es von der andern Seite auf Verurtheilung der Handelsart jener mächtigen jüdischen Parthey abgesehen, von der unser Herr gleich von Anfang seine Jünger, und so weit wie möglich auch andere abzuziehen, sich alle Mühe gab. Eben darum sezt er auch ihrer verkehrten Auslegung sowohl als ihrer praktischen Herabwürdi-

gung[14]) des göttlichen Gesezes, theils eine einleuchtende Wiederherstellung seines längstverfälschten Sinns, theils eine Ergänzung gewisser Lüken, theils eine neue Festsezung seines geschwächten Ansehens entgegen, wie es dem gezienmte, der nicht gekommen war, das Gesez noch mehr zu entkräften oder vollends zu zerstören, sondern vielmehr es in seinem vollen Sinne gelten zu machen (Kap. V, v. 17.)

Indessen war (was hier besonders zu bemerken ist) sein Augenmerk eigentlich nicht auf Behauptung des Ansehens des göttlichen Gesezes, inwiefern es ein Nationalgesez seyn sollte, gerichtet. Jesus hatte es weder bey diesem, noch auch bey andern solchen Lehrvorträgen, mit der Nation, als Nation, zu thun; wie Moses, da er als eigentlicher Gesezgeber auftrat. Das Nationalgesez war, als ein solches, auch in seinen moralischen, oder moralischreligiosen Forderungen gewissen Schwächen des Nationalcharakters angepaßt gewesen.[15]) Darauf nahm Jesus keine Rüksicht. Er faßte die Sache unter einen höhern und geistigern Gesichtspunkt. Dem Religions = und Sittengeseze gab er den Grad von Vollkommenheit, den es schon bey Moses gehabt haben müßte, wenn nicht der Hartsinn (die moralische Unbiegsam-

14) Mark. VII, v. 9.

15) S. Matth. Kap. XIX, v. 8.

keit [16]) der Nation) einige Nachsichten unvermeidlich gemacht hätte. Dadurch wurde das göttliche Gesez (das Gesez; in weiterm Sinne; in welchem es oft auch von Paulus genommen wird) wieder in seine ältesten, vormosaischen, Rechte eingesezt d. h. in Uebereinstimmung mit dem gebracht, was schon der Urschöpfer [17]) fest gesezt hatte. Dieß darf bey der Bergpredigt und einigen andern Vorträgen unsers Herrn nie vergessen werden. Man würde den richtigen Gesichtspunkt, aus welchem sie betrachtet werden müssen, durchaus verfehlen, wenn man annähme, Jesus habe weiter nichts zur Absicht gehabt, als durch Ausmerzung einiger pharisäischen Anhängsel und Verunstaltungen dem Geseze wieder den Grad von sittlicher Rechtsgültigkeit, den es in der mosaischen Vorschrift haben sollte, wieder herzustellen. Vielmehr war es auf Veredlung und Erweiterung dieser leztern, oder wenn ich so sagen mag, auf Herausführung derselben aus den Schranken des Nationalen, abgesehen. Und dieß, wie sich's aus dem Verfolg zeigen wird, mit besonderer Hinsicht auf die eigentlich-evangelische Lehre, welche es überall nicht mehr mit jenem Nationalgeseze, als einem solchen zu thun haben sollte.

---

16) Σκληροκαρδία. (Matth. XIX, 8.)

17) Ὁ ποιήσας ἀπ' ἀρχῆς. Ebendas. v. 4.

Gleichwohl war es auf der andern Seite, doch auch nicht eben um eigentliche Abschaffung dessen, was es zu einem Nationalgesez machte, zu thun. Das Eigentlich-nationale ließ Jesus unberührt. Er betrachtete die Nation jezt unter keinem politischen Verhältnisse, wo- der unter jenem ältern, noch unter ihrem dießmaligen. Er konnte dieß schon darum nicht, weil jenes alte politischreligiose Verhältniß, unter welchem ehmals der göttliche Gesezgeber sie betrachtet hatte, sowohl um des seitherigen Betragens der Nation, als auch um ihrer jezigen Lage willen (da sie von Rom abhängig war) nicht wohl mehr als immer gleich fortdaurend angesehen werden konnte. Allerdings hätte Jesus nicht umhin können, auch auf ihre bürgerliche Lage, wie er sie vorfand, Rüksicht zu nehmen, wenn er keine andere Reforme zur Absicht gehabt hätte, als etwa eine solche, wie die gewesen, an der von Zeit zu Zeit die Propheten Israels gearbeitet hätten, um ihre Zeitgenossen, der jedesmaligen Lage gemäß, nur auch wieder auf den ächtmosaischen Nationalsinn, oder israelitischen Patriotismus zurükzuführen. Da aber die Absicht unsers Herrn ungleich weiter gieng, da er keineswegs nur wieder eine solche Reforme, wodurch die Nation in ihr altes politischreligioses Verhältniß mit dem Gott Israels zurükzutreten fähig geworden wäre, sich zum Augenmerk machen konnte; so mußte er allerdings das alte Religions- und Sittengesez auf der einen

Seite, wenn ich so sagen mag, entnationalisiren; auf der andern es aber doch immer noch als unveränderlich-gültige Forderung darstellen. (Matth. V, 18.)

Kurz: Er mußte es so darstellen, wie es dem, jezt noch nicht im vollen Lichte mittheilbaren, Evangelium am besten vorarbeiten, dasselbe am schiklichsten einleiten, und ihm Eingang verschaffen konnte bey denen, die sonst durch jene so tief eingewurzelte Lehrmeynungen und Maximen sich von freyer Prüfung, Würdigung und Annahme der eigentlich-evangelischen Lehre hätten abhalten lassen.

Offenbar aber war zu diesem Zweke weder nöthig noch schiklich, sich an die Nation, als Nation, zu wenden, oder auch nur den versammelten Volkshaufen anzureden. Es war schiklicher, die Anrede eben nur an die zu richten, deren Absonderung für seine Jüngerschaft der nächste Schritt zu dem seyn sollte, was er, in vollkommnem Gegensaz gegen herrschende Lieblingslehren und Maximen, erst ihnen, hernach durch sie der Nation, und späterhin auch andern Völkern, mittheilen, und zur Grundlage des Christenthums machen wollte. Beyläufig mag hier die Bemerkung Statt finden, daß Jesus eigentlich nirgendswo mit der Nation, als Nation, geredet hat, als im Tempel; und auch da nur mit ihren Repräsentanten, den Kirchen- und Landesältesten, in Rüksicht, nicht sowohl auf ihre politischen und bür-

gerlichen, als vielmehr auf ihre religiosen und theokratischen Verhältnisse.

(Fortsezung und Beschluß im nächsten Stük.)

III.

Ueber
den Innhalt
öffentlicher Religions = Vorträge an erwachsene Christen.

(Fortsezung und Beschluß von N. VII. im 1 St. des Magaz.)

Die sittliche Besserung durch Erinnerung an die Wahrheiten der göttlichen Offenbarung in der Bibel, besonders der christlichen Lehre, oder, Erkenntniß der Wahrheit zur Gottseligkeit auf Hofnung des ewigen Lebens, wie sie Gott geoffenbaret hat durch Sein Wort, (Tit. 1, 1. 2. 3.) ist Zwek der öffentlichen Religionsvorträge an erwachsene Christen.[1]) Dies genauer zu entwikeln, aus diesem Zwek auf den Innhalt christlicher Religionsvorträge zu schließen, und damit das zu verbin=

1) S. Magaz. für christl. Dogm. u. Mor. 1 St. S. 260.

den, was sich aus den allgemeinen, besonders moralischen Bedürfnissen und gerechten Erwartungen derer, denen Religion zu diesem Zweck vorgetragen wird, folgern läßt — war der Fortsetzung der anspruchlosen Abhandlung aufbehalten, die des ersten Stück dieses Magazins als einen Beitrag zur Leitung des eigenen Urtheils eines verständigen und gewissenhaften Religionslehrers über die Frage: Was soll man predigen! gab. Diese Fortsetzung hat es so wenig als die erste Abhandlung mit Namen zu thun und wird über die Sachen, die hier in Frage kommen, mit einer Freymüthigkeit und Bescheidenheit urtheilen, die natürliche Folge der Ueberzeugung ist, welche auf dem Wege des eignen Nachdenkens über selbst angestellte Erfahrungen und Beobachtungen zu entstehen pflegt. Wer es nie wagt, zu sagen, was er denkt, und wer ohne Bedenken über alles abzusprechen sich herausnimmt, wandelt wohl schwerlich auf diesem Wege. Wenn der Verfasser hier und da mehr mit Vorstellungsarten zusammentrift, die man bereits aus einem Theile der gelehrten Republik nicht auf die ehrenvollste Art proscribirt hat, als mit den neuen, denen man das Bürgerrecht geschenkt hat, so liegt der Grund gar nicht darin, als ob er die neuen Vorstellungsarten nicht gekannt, oder nicht ruhig geprüft, oder irgend einen zufälligen Anstand gefunden hätte, sie zu den seinigen zu machen, sondern in dem einzigen, ihm sehr

wesentlichen und für ihn sehr bedeutenden Umstand, daß er sich nach wiederholten ruhigen Prüfungen von der Wahrheit und Richtigkeit der neuen Vorstellungsarten nicht überzeugen und sich eben so wenig entschließen konnte, den bloßen Nachbeter des Neuen als den bloßen Nachbeter des Alten zu machen. Da es nun vollends einen so wichtigen Gegenstand betraf, als die Religion ist, so schien ihm die gewissenhafteste Treue gegen seine Ueberzeugungen eine Pflicht, über deren Ausübung er sich gerne von allen denen belachen oder beseufzen läßt, die die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit gewissen Ideen zum Maßstab aller Aufklärung machen und in ihrem Herzen zu sprechen gewohnt sind, wie jener Pabst in Zeiten, in denen Päbste noch sprechen konnten, wie sie dachten, der eine Schrift, die er las oder sich vorlesen ließ, mit dem denkwürdigen Ausruf beehrt haben soll: ein großer Mann! er denkt wie ich.

Vor allen Dingen verdient der Zweck, öffentlicher Religions-Vorträge an erwachsene Christen noch genauer entwickelt zu werden.

Christen unterscheiden sich von allen, die es nicht sind, hauptsächlich dadurch, daß sie die Wahrheiten der in der Bibel enthaltenen Religion, besonders der christlichen Lehre für eine Offenbarung Gottes im engern Sinne und für das vorzüglichste Beförderungsmittel der sittlichen Besserung des Menschen

ansehen, Glaube auf das Ansehen einer übernatürlichen, außerordentlichen, besondern Offenbarung Gottes gehört zu dem unterscheidenden Charakter der Christen. Es läßt sich auf den höchsten Grad der historischen Gewißheit bringen [2]) daß der Begriff einer solchen Offenbarung dem Christenthum wesentlich ist. Wenn der Christenname nicht ganz ohne Bedeutung seyn, oder gränzenlos erweitert werden soll: so muß er zum wenigsten das bezeichnen. Auf die Glaubwürdigkeit des unmittelbar-göttlichen Gesandten Jesus Christus gründen die Christen ihren Glauben, daß die in der Bibel enthaltene Religion, besonders die christliche Lehre, eine Offenbarung Gottes im engern Sinne sey. Sie setzen mithin als erwiesen voraus, daß die Wahrheiten der in der Bibel enthaltenen Religion, besonders der christlichen Lehre von Gott in dem bezeichneten Sinne geoffenbaret, und das vorzüglichste Beförderungsmittel der sittlichen Besserung des Menschen seyen. Auf den ausführlichen Beweis für diese Voraussetzung kann sich die gegenwärtige Abhandlung natürlicher Weise nicht einlassen; [3]) aber einige Bemer-

2) S. Herrn Oberhofpr. D. Storr über den Geist des Christenthums. Magaz. f. christl. Dogm. u. Mor. 1 St. S. 104 ff. 129. f.

3) Man sehe außer der bessern Apologeten des Christenthums die Bibel ein Werk der göttlichen Weisheit von

kungen darüber dürften hier doch nicht am unrechten Orte stehen.

Die Religion überhaupt ist das vorzüglichste und wichtigste Bildungs- und Erziehungs-Mittel zur Sittlichkeit. Je mehr wir die Menschen nehmen, nicht, wie man sich's allenfalls denken kann sondern wie man sie vorfindet, kurz, je mehr wir die Menschen kennen lernen; desto mehr müssen wir auch überzeugt werden, daß die Religion wirklich in diesem Verhältnisse zur Sittlichkeit stehe, daß die Anlage zur Sittlichkeit, die der Mensch hat, nicht vollständig entwickelt werden könne ohne Religion, und daß Religion für den einzelnen Menschen so wohl, als insbesondere für die Totalität, für den grossen gemischten Haufen der Menschen eines der vorzüglichsten und wichtigsten Bildungs- und Erziehungs-Mittel zur Sittlichkeit sey. Es ist gar zu einleuchtend, daß nur Gotteserkenntniß und Gottesverehrung zwischen der Anlage zur Sittlichkeit und dem Trieb zur Glükseligkeit, die beyde in der Natur des Menschen liegen, diejenige Uebereinstimmung stiften kann, die zwischen diesen beyden ursprünglichen Grundtrieben des menschlichen Wesens Statt finden muß, daß eine reine religiöse Denkart dem

---

Dan. Joa. Köppen. 2 Theile, wovon im vorigen Jahr eine neue die Sorgfalt des würdigen Verf. seiner Schrift die möglichste Vollkommenheit zu geben beweisende Auflage herausgekommen.

sittlichen Gefühle mehr Wirksamkeit und Kraft, dem Verlangen nach Glükseligkeit mehr Aufmunterung und Sicherheit, mithin offenbar der Bildung und Erziehung des Menschen zur Sittlichkeit eine Unterstüzung und eine Hülfe gibt, die keinem wahren Freunde der Tugend gleichgültig seyn oder entbehrlich scheinen kan. [4])

Wie nun die Religion überhaupt das vorzüglichste und wichtigste Bildungs- und Erziehungs-Mittel zur Sittlichkeit ist: so wäre es möglich, daß die im Worte Gottes geoffenbarten Wahrheiten das beste und wichtigste Bildungs- und Erziehungs-Mittel zur Religion wären. Die kritischen Beleuchtungen des Offenbarungs Begriffes und andere Dinge, die jezt in den Schulen unserer Religionsphilosophen mit so vielem Scharfsinne betrieben werden, liegen offenbar ausser den Gränzen einer Abhandlung, wie die gegenwärtige ist. Wenn freylich eine nähere Offenbarung Gottes an sich unmöglich, oder, wofern sie auch irgendwo vorhanden seyn sollte, durchaus unerweißlich wäre — was man beydes hier und da zu behaupten sich nicht entblödet — so stünde es in der That um die gute Sache

---

4) Garve (philosophische Anm. u. Abh. zu Ciceros Büchern von den Pflichten. 2 B. S. 22—63), Spalding (vertraute Briefe über Religion, eine Angelegenheit des Menschen) und andere haben dis so gründlich und so schön gesagt, daß sich wohl etwas weniger gutes, aber nicht wohl etwas bessers darüber sagen läßt.

der in der Bibel geoffenbarten Religion, namentlich des Christenthums, nicht zum besten. Aber weder die Unmöglichkeit noch die Unerweißlichkeit einer nähern Offenbarung Gottes ist bis jezt auch nur halbwegs befriedigend erwiesen worden. Es wird uns demnach immer erlaubt seyn, mit Beyseitsezung dieser neuen Weisheit, uns wenigstens die Möglichkeit zu denken, daß, wie die Sittlichkeit der Stüze der Religion, so die Religion der Stüze der Offenbarung bedürftig wäre, daß der grössere Theil der Menschen, so wie wir sie vorfinden, nicht sicherer und glüklicher zur Religion, und vermittelst derselben zur Sittlichkeit gebildet und erzogen werden konnte, als durch die im Worte Gottes geoffenbarten Wahrheiten. Gesezt, daß die Menschen, ohnerachtet ihrer Anlage zur Sittlichkeit und Religion, dennoch bey weitem langsamer und später zur Sittlichkeit und Religion gebildet worden wären, ohne den Unterricht und die Hülfe des sie erziehenden Gottes; gesezt daß sie zwar einige, aber bey weitem nicht alle, Beziehungen und Verhältnisse, in denen sie stehen und die für die Entwiklung ihrer Anlage zur Sittlichkeit und Religion von Wichtigkeit sind, ohne diesen Unterricht und ohne diese Hülfe zu entdeken im Stande waren; gesezt, daß die in diesem Fall doch wohl gewiß nichts weniger als überflüßige Offenbarung zugleich stufenweise Erziehung des Menschengeschlechts zur Religion und Sittlich-

feit war, die mit ihren Zöglingen und Schülern von den ersten Anfangsgründen nach und nach immer weiter zu vollständigeren und vollkommenern Kenntnissen fortschritt und auf jeder Stufe des Unterrichts und der Erziehung eine den Fähigkeiten und Bedürfnissen des Menschen angemessene Unterstützung und Hülfe zur Religion darbot und leistete: so war es doch gewiß von der Weisheit und Güte Gottes zu erwarten, daß sie ein so vorzügliches und wichtiges Bildungs- und Erziehungs-Mittel zur Religion und Sittlichkeit, als eine solche Offenbarung den Menschen seyn müßte, nicht vorenthalten würde.

In diesem Fall zerfließt zugleich der Einwurf: „Die nähere Offenbarung Gottes sey überflüssig und „schädlich, weil sie den Menschen träge im Gebrauch „seiner Kräfte machen könnte" von selbst in sein Nichts, aus dem er hervorgieng. Ist alles, was zufälliger Weise auch einige nachtheilige Folgen haben könnte, überflüssig und schädlich: nun so müssen wir die Hofnung aufgeben, irgend etwas nöthiges und nützliches kennen zu lernen, wir müssen alle Erziehung verwerfen, alles verachten, was wir von andern lernen könnten, alles aus uns selbst herausspinnen, und nur über unsern eignen Einfällen und Meinungen brüten. Denn, indem wir von andern lernen, könnten wir vergessen, unser eignes Nachdenken anzuwenden. Aber wie weit würden wir alsdann kommen? Gesezt, die Offenbarung in dem

bezeichneten Sinne könne die Menschen träge machen: aber muß sie denn das? liegt es denn in der Natur der Offenbarung, daß der Mensch, dem sie mitgetheilt wird, nun um so träger im Gebrauch des Nachdenkens und der eignen Kräfte werden muß? kann sie nicht eben sowohl Aufmunterung seyn, die gegebene Aufschlüsse weiter zu nützen, wie die Hand des Vaters, die er dem Kinde reicht, um ihm aufzuhelfen, wenn es gefallen ist, es zugleich aufmuntert, seine Kräfte zu gebrauchen und sich selbst wieder zu erheben? muß sie das nicht, wie jede nur halbwegs weise und gute Erziehung, sobald man annimmt, daß sie das vorzüglichste und wichtigste Bildungs- und Erziehungs-Mittel zur Religion und Sittlichkeit ist?

In diesem Fall, der sich denn doch, um nicht zu viel zu behaupten, recht gut denken läßt, wäre eine nähere Offenbarung Gottes, wie sich das Christenthum eine denkt, ohne Widerspruch nicht nur weder überflüssig noch nachtheilig, sondern auch im höchsten Grade wohlthätig und den wichtigsten Bedürfnissen der Menschheit angemessen.

Ob dieser Fall blos möglich oder auch wirklich ist, läßt sich schlechterdings nicht von vornen her ausmachen, sondern kann blos durch Geschichte entschieden werden.

Eben so wenig läßt es sich von vornen her ent-

scheiden, was das für Wahrheiten sind, welche eine göttliche Offenbarung enthalten müßte, ob bereits bekannte, die durch das Ansehen der Offenbarung theils bestätiget, theils mit einem höhern Grade der Vollkommenheit und Wirksamkeit versehen, und mehreren mitgetheilt werden können, oder noch nicht bekannte, entweder überhaupt oder in Beziehung auf gewisse Seiten, Umstände und Bedürfnisse; ob auch auf andern Wegen erkennbare, deren Gegenstand in dem menschlichen Erkenntnißkreis liegt, aber noch nicht so früh, nicht so leicht, nicht in solcher Allgemeinheit und Vollkommenheit erkannt worden wäre, oder Wahrheiten, deren Gegenstand der menschlichen Vernunft auf jenen Wegen gar nicht erkennbar und doch für Beruhigung und Besserung des Menschen von Wichtigkeit war.

Die Urkunden dieser Offenbarung selbst müssen hierüber einzig und allein Auskunft geben.

Sehen wir nun die Bibel, als Urkunde der Offenbarung, welche die Christen für eine außerordentliche, übernatürliche, besondere Offenbarung Gottes halten, näher an, so ergibt sich aus diesem näheren Anblik wirklich, daß sich diese Offenbarung als eine Stütze der Religion und Sittlichkeit und als eine stufenweise Erziehung des Menschengeschlechtes zur Religion und Sittlichkeit ankündigt; daß sie außer den bereits bekannten und auch auf andern Wegen erkennbaren Wahrheiten,

manche entweder überhaupt oder in gewissen Beziehungen unbekannte, ja selbst auf andern Wegen schlechterdings nicht erkennbare Wahrheiten enthält; daß sie endlich den grösseren Theil dieser Wahrheiten, entweder an Geschichte anknüpft, oder auf Geschichte baut, und eben dadurch den Grad der Wahrheit, Faßlichkeit und Allgemeinnüzlichkeit der mitgetheilten Wahrheiten auf eine für den grösseren Theil des menschlichen Geschlechtes sehr wohlthätige Art erhöht. Dis alles lehrt der Augenschein jeden Unbefangenen, der sich mit den ältern und neuern Offenbarungen Gottes in der Bibel näher bekannt macht, und man müßte die Wahrheit aller Geschichte und der allgemeinen Auslegungs-Regeln in Zweifel ziehen, wenn man dis läugnen wollte. Eben daher gründet sich die Kenntnis dessen, was uns Gott in seinem Worte geoffenbaret hat, einzig auf die richtige Erklärung der heiligen Schrift, und diese auf ihren erweislichen Sprachgebrauch.

Freilich muß, wer die Wahrheiten der in der Bibel enthaltenen Religion, namentlich der christlichen Lehre, aus der reinen Quelle der göttlichen Offenbarung schöpfen will, sorgfältig unterscheiden, was Gott uns in der Bibel über seinen Willen geoffenbart hat, von dem, was überhaupt in der Bibel stehet. Erinnern wir uns für einmal auch nur daran, daß die Offenbarung Erziehung ist, bei der

Gott, wie jeder weise Erzieher, eine gewisse Ordnung beobachtete, ein gewisses Maaß hielt, daß er seine in der heil. Schrift enthaltenen nähern Offenbarungen nach und nach und immer stufenweise deutlicher bekannt gemacht habe, daß Jesus selbst und seine Apostel einen Theil der ältern göttlichen Offenbarungen als einen noch unvollkommneren Unterricht, der unmündigen, erst für den vollen Genuß ihrer Rechte und Vorzüge heranwachsenden, Kinder, gegeben wurde, betrachten: so erklärt sich schon hieraus die Nothwendigkeit des Unterschieds zwischen der israelitisch ceremoniösen und der allgemeinen Religion [5]) und dem, was sich in der Bibel

5) Um die Zweideutigkeit des Ausdruks: Allgemeine Religion zu heben, erinnere ich hier ein für allemal, daß nicht eine allen Menschen erreichbare, allgemein erkennbare Vernunftreligion, sondern allgemeine christliche Religion verstanden werde. Manche unsrer Religionsphilosophen suchen eben daher, daß die Religion allgemein (allen Menschen erreichbar) seyn müsse, alles eigenthümliche und historische des Christenthums, das nicht von allen Menschen erkannt werden könne, auszuschliessen, und das Wesentliche der christlichen Religion auf die (allgemein erkennbare) Vernunftreligion einzuschränken. Aber was die Urkunden der göttlichen Offenbarung in der Bibel, was insbesondre Jesus und die Apostel so allgemeinverständlich, so oft und auf so vielerlei Weise einschärfen, das gehört zum allgemeinen Christenthum, das ist nicht blos für gewisse Umstände und Zeiten, nicht blos für die ersten Christen (lokal, temporell), sondern für alle, denen das Christenthum bekannt wird, die Christen seyn wollen, bis ans Ende der Welt, verbindlich. S. weiter unten.

auf die eine, oder auf die andre beziehet. Jene war nicht auf immer und nicht für alle bestimmt, machte sich sehr viel mit äußerlichen Anstalten und Uebungen zu thun, und fiel hinweg, nachdem ihr VorbereitungsNuzen und ErziehungsZwek erreicht war. Diese hingegen erscheinet in einer viel edlern und höhern Gestalt, als eine Religion, die allgemein für die Welt und für alle Zeiten bestimmt ist, nicht so wohl äußerliche Gebräuche als vielmehr Gedanken, Vorstellungen, Empfindungen, Gesinnungen die sich auf die Gottheit beziehen, in sich faßt, also der geistigen Natur Gottes und des Menschen bey weitem angemessener ist. Indeß ist die Unterscheidung der einen von der andern und dessen was sich so wohl in den Schriften des alten [6]) als des neuen Testaments auf die eine, oder auf die andere bezieht, nicht

6) Es wird niemand zu läugnen begehren, daß auch in den Schriften des A. T. manches vorkomme, was sich auf jene allgemeine Religion beziehet, z. B. ausser den vielen Stellen in Hiob, den Psalmen, Propheten, die (den göttlichen Ursprung und das göttliche Ansehen dieser Theile der Bibel vorausgesezt) zu der durch göttliche Autorität bestättigten Naturreligion gehören, alle aus der Geschichte der VorbereitungsAnstalten Gottes auf die vollkommnere Religion des N. T. hervorgehende positive Erklärungen Gottes über seine Absichten mit der Menschheit, wie auch alle diejenige im alten Testament enthaltene Gebote, die erweißlich zu den Allgemeinen (d. h. nicht zu den lokalen und temporären) gehören, sie mögen im neuen Testament ausdrüklich vorkommen oder nicht.

immer so leicht, als es auf den ersten Blik scheint. Hier-zu kommt, daß die Bücher, welche zusammen das Ganze der heil. Schrift ausmachen, und zwar so wohl solche, die eigentlich in der Absicht geschrieben sind, die Lehren der den Juden und Christen mitgetheilten göttlichen Offenbarung zuerst schriftlich bekannt zu machen und für die Nachwelt zu erhalten, wie z. B. Moses Schriften, die Evangelien, manche Briefe der Apostel, als auch solche, die zwar nicht eigentlich in jener Absicht geschrieben, aber doch von Gott als Mittel gebraucht worden sind, die Aufschlüsse, die er den Menschen über Religion geben wollte, auszubreiten und fortzupflanzen, daß diese Bücher und selbst die darinn erzählten Reden der göttlichen Gesandten an gewisse bestimmte Arten der Leser oder Zuhörer gerichtet und nach den besondern Fähigkeiten, Kenntnissen und Bedürfnissen derselben vortragen, folglich sehr oft nur dem Innhalt nach auch für andere, hingegen der Einkleidung nach nur für die damaligen Leser oder Zuhörer bestimmt sind. Weder alle Bücher der heil. Schrift, noch alle Stellen derselben, noch vielweniger alle Vorstellungen und Ausdrüke sind gleich brauchbar, die Wahrheiten der in der Bibel uns von Gott geoffenbarten Religion, und namentlich den Geist des Christenthums aufzufinden. Ueberdiß sind

S. Herrn D. Flatt Bemerkungen über die Aufgabe, das höchste Princip der christlichen Sittenlehre zu bestimmen. Tüb. Magaz. Drittes Stük. 1797. IV. S. 166. Anm.

Lehre und Lehrart, Innhalt und Einkleidung, auch wenn von Wahrheiten die Rede ist, die offenbar nicht zu den temporären und lokalen gehören, oft so innig nahe in einander verwebt, daß die Gränzlinie zwischen beyden schwer zu finden ist. Und ich gestehe freymüthig, daß ich glaube, diese Sache seye bey weitem noch nicht so im Reinen, als es gewissen Ansichten und Aeusserungen zu Folge manchmal scheinen sollte.

Mich dünkt immer, wer in dieser Sache ein sicheres Urtheil fällen will, muß unter Voraussetzung der nöthigen Sprachkenntnisse und gehörigen Uebung im Auslegen, mit einem so unbefangenen Gemüthe zur Bibel kommen, daß er nie irgend etwas in der Bibel sucht, sondern immer ohne alle Rücksicht auf eine vorgefaßte Meynung, aus der Bibel annimmt, was er darin findet; er muß in den wahren Sinn einer jeden Stelle eindringen, und von der darin enthaltenen Lehre oder Wahrheit alles das absondern, was blos Bild, was lokal, temporär, in Beziehung auf gewisse Zeiten und Lagen, aus Herablassung zu den Vorstellungen und Ausdrücken, die den ersten Lesern oder Zuhörern erweislich geläufig waren, gesagt ist, er muß endlich andere Stellen, in welchen dieselbe Wahrheit entweder ohne Bild, oder unter einem andern Bilde vorgetragen wird, er muß mehrere oder eigentlich alle Stellen zu Rathe ziehen, die hierüber einiges Licht geben können. Und auch so

wird es ihm manchmal noch schwer, und in einzelnen Fällen vielleicht wirklich unmöglich werden, die feine Gränzlinie mit entschiedener Gewißheit zu ziehen, welche die so vielseitig in einander eingreiffende Lehre und Lehrart, den so fein mit seiner Einkleidung verflochtenen Geist und Innhalt des Vortrags von einander scheidet.

Wie aber, wenn wir aller dieser Mühe überhoben seyn könnten, wenn die gesuchte Gränzlinie einmal für allemal gefunden, wenn alles, was außer den Lehren und Grundsätzen der moralischen Religion, auf die uns der Gebrauch unser eigenen Vernunft und die Beobachtung der Natur leitet, noch weiter in der Bibel stehet, oder in den Urkunden der Offenbarung vorgefunden wird, Hülle, Einkleidung, Lehrart wäre? Dieß ist in unsern Zeiten die gewöhnlichste Art, den Knoten, ich weiß nicht soll ich sagen, aufzulösen, oder zu zerhauen? Denn es gehört in der That eine eigene Art des Heroismus dazu, wenn man den gewöhnlichen, dem Christenthum wesentlichen Begriff einer übernatürlichen Offenbarung Gottes noch beybehalten und stehen lassen, aber zugleich sich einbilden will: Gott könne und dürfe uns vermittelst einer nähern Offenbarung nichts bekannt machen, als was bey dem eigenen Gebrauch unserer Vernunft früher oder später aus der Natur für uns auch erkennbar wäre, oder, wenn man diesen Begriff, sey es nun als unmöglich oder als uner-

weißlich, fahren läßt, und zwar auch noch von einer Offenbarung spricht, aber unter derselben keine andere als jene allgemeine und mittelbare versteht, nach welcher alles von Gott, dem Urheber unserer natürlichen Gaben und Kräfte, herkommt, und sich vorstellt, die Verfasser jener Schriften, welche die in diesem merklich herabgestimmten Sinne göttliche Offenbarung ausmachen, haben neben vielem Wahren, Vortreflichen und in dem Sinne, den hier der Zusammenhang bestimmt, Göttlichen, auch manches Menschliche, Irrige und Falsche entweder aus Bequemung nach den irrigen Ideen ihrer Zeitgenossen oder weil sie selbst die bessere Ideen noch nicht hatten, vorgetragen, was von einander zu sichten und zu unterscheiden kein anders sicheres Kennzeichen denkbar sey, als eben das, daß man untersuche, was uns durch eignen Gebrauch unserer Vernunft und durch Wahrnehmung der Natur erkennbar sey oder nicht, jenes zur Lehre und zum Innhalt, dieses zur Lehrart, Hülle und Einkleidung der geoffenbarten Religion rechne. Eine Art Heroismus, sage ich, gehöret gewiß dazu, den unerwiesenen Grundsaz, wie wenn er längst erwiesen, oder gar keines Beweises bedürftig wäre, voranzuschiken, sich desselben als eines sic volo, sic jubeo, statt aller Gründe zu bedienen, um gewissen Verlegenheiten desto leichter zu entgehen, und auf gewisse Folgerungen desto herzhafter fortschreiten zu können. Man mag die-

se Theorie verfeinern wie man will, gesezt, man könnte sie auch mit noch so vielen Einschränkungen verwahren, was alles die Lehrweisheit des christlichen Religionslehrers fodere, und wie oft er, so lange noch die Bibel in den Händen aller unserer Christen ist, den Umweg dem geraden und kürzeren Wege vorziehen müsse: so ist sie doch so künstlich, daß sie weder denen Genüge leisten kann, die noch eine höhere und übernatürliche Offenbarung glauben, noch denen, die sich alles natürlich ausgebeten haben wollen. Gibt es außerordentliche und unmittelbare Gesandte Gottes, und ist die Bibel nach dem gewöhnlichen dem Christenthum wesentlichen Begriff eine übernatürliche göttliche Offenbarung: so ist es doch sonderbar, daß wir eigentlich gar nichts mehr auf fremdes Ansehen, auf das Ansehen der Bibel, oder irgend eines göttlichen Gesandten, Jesum und seine Apostel nicht ausgenommen, glauben sollen oder dürfen, sondern lediglich auf Gründe, welche die Vernunft einsieht und billigt, nicht darum, weil es die Bibel sagt, sondern darum, weil wir es aus Gründen für wahr erkennen, die unsere Vernunft uns angibt. Gibt es gar keine außerordentliche und unmittelbare Gesandte Gottes, ist die Bibel in keinem andern, als in jenem allgemeinen und mittelbaren Verstand Offenbarung Gottes, in welchem es jede Schrift ist, die Wahrheiten enthält, welche von Gott kommen, in der man aber sorgfältig das wah-

re von dem Falschen sondern muß: so bedarf sie freylich dieser Auktorität nicht, alsdann steht man aber auch nicht ein, warum wir doch noch immer, wie es scheint, der göttlichen Offenbarung in der Bibel etwas glauben und nicht lieber mit dem ehrlichen Naturalisten sagen sollen: ich bedarf keiner göttlichen Offenbarung in der Bibel, ich ziehe den geraden und kürzesten Weg zum Ziel allen jenen Umwegen vor. Denn im Grunde glauben wir ja doch dem Buche selbst nichts, sondern wir glauben blos etwas, was auch in dem Buche steht, weil wir aus andern Gründen uns überzeugen, daß das, was in dem Buch stehet, in diesem Fall Wahrheit sey. Ich kann mich auch nicht überreden, zu glauben, daß durch alle jene künstliche Wendungen und durch den sichtbaren Zwang, den diese Theorie der Erkenntnißquelle der geoffenbarten Religion anthut, irgend ein verständiger und gewissenhafter Naturalist für die Bibel gewonnen worden sey.

Wie viel einfacher, natürlicher, konsequenter ist die andere Theorie, die sich auf den dem Christenthum wesentlichen Begriff einer nähern, ausserordentlichen, besondern Offenbarung Gottes stützt und gründet, von demselben ausgeht, und die natürlichen Folgerungen aus demselben annimmt. Auch bey dieser Theorie werde ich, wie Religion und Theologie, so das, was mir Gott über seinen Willen wirklich

geoffenbaret hat, namentlich, das reine Evangelium Jesu und seiner Apostel und die übrigen biblischen Vorstellungen, wie vielmehr denn die — spätern kirchlichen — Lehrmeynungen und Bestimmungen sorgfältig voneinander unterscheiden. Und es ist wahrhaftig nicht Fehler der Theorie, — wie man uns oft glauben machen will — sondern einzelner Subjecte, die so etwas für dieselbe erklären, wenn dies nicht geschiehet. Ist die Bibel in dem Sinn Gottes Wort, in welchem sie die Christen, die eine nähere besondere Offenbarung Gottes glauben, dafür halten; so werde ich freylich nicht nöthig haben, wahres und falsches, irriges und zuverlässiges von einander zu scheiden. Denn ich bin überzeugt, daß die in diesem Sinne genommene Offenbarung Gottes in seinem Worte weder etwas irriges noch etwas falsches enthält. Aber ich werde denn doch immer noch nöthig haben, Lehre und Lehrart, Innhalt und Einkleidungen, Geist und Hülle des Vortrags sorgfältig von einander zu unterscheiden, um die Hauptbegriffe und Hauptsätze der Erkenntnis der Wahrheit zur Gottseligkeit auf Hofnung des ewigen Lebens, wie sie Gott geoffenbaret hat in seinem Wort, aus dem übrigen Vortrag der göttlichen Offenbarungs-Urkunde gehörig herauszufinden. Ich werde mir alle mögliche Mühe geben, durch Absonderung dessen, was entweder bloses Bild oder mit Rücksicht auf eine gewisse Lage, oder aus Herablas-

fung zu besondern Lesern oder Zuhörern und den ihnen ge= läufigen Vorstellungen und Ausdrüken gefaßt ist, von dem ganzen Lehrvortrage der heiligen Urkunde, durch Beyseitesetzung dessen, was sie selbst nicht näher angege= ben und bestimmt hat, oder was mit der allgemeinen Re= ligion, mit der Erkenntniß der Wahrheit zur Gottselig= keit in keiner erweislichen Verbindung steht, endlich durch Vergleichung aller der Stellen, in welchen von einem mit Religion und Sittlichkeit in erweislicher Verbindung stehenden Gegenstand auf mehr als eine Art gesprochen, derselbe von mehr als einer Seite gezeigt, unter mehr als einem Bilde vorgestellt wird; durch die Anwendung dieser und andrer ähnlicher Hülfsmittel und Vortheile werde ich mich möglichst bemühen, zu ge= wissen Hauptbegriffen und Hauptsätzen zu ge= langen, welche das ganze in der göttlichen Offenbarungs= Urkunde angegebene Verhältniß zwischen Gott und uns d. h. unsern gegenwärtigen Zustand und unsere künfti= ge Bestimmung, die Anstalten Gottes zu unserer Wohl= farth und unsere daraus entstehenden Pflichten und Erwar= tungen im Ganzen darlegen. Diese Begriffe und Sätze sind das eigentliche Christenthum als Religionslehre, und wer diese für wahr annimmt, ist seiner Erkenntniß, oder der Lehre nach, ein Christ. Hieraus geht dann freylich ein anderes, aber wie mich dünkt, bey weitem einfache= res, wichtigeres und vesteres Kennzeichen hervor zur Un=

terscheidung der feinen Gränzlinie zwischen Lehre und Lehrart, Innhalt und Einkleidung, Geist und Hülle. Was in der göttlichen Offenbarungs-Urkunde nach den gewöhnlichen Regeln einer gefunden Auslegung am verständlichsten, häufigsten und andringlichsten, als ein Theil der allgemeinen Religion oder der Erkenntniß der Wahrheit zur Gottseligkeit vorgetragen und eingeschärft wird, das habe ich als eine mir im Worte Gottes geoffenbarte Lehre anzusehen und zu behandeln, sey es nun aus Natur erkennbar oder nicht, betreffe es Geschichte oder Dogmen, Glaubens- oder Sittenlehre. Nach diesen Urkunden ist es z. B. offenbar ein Theil der allgemeinen Religion oder der Erkenntniß der Wahrheit zur Gottseligkeit, der uns in unzähligen ganz klaren Stellen von sehr vielen Seiten und besonders auch in seiner nahen Verbindung mit Religion und Sittlichkeit überhaupt gezeigt wird, daß Gott, der von langem her auf eine besondere thätige Weise, durch nähere und eigentliche Offenbarungen an die Väter der Vorzeit, für die Bildung und Erziehung des menschlichen Geschlechtes zu Religion und Sittlichkeit mannigfaltig wirksam gewesen, sich, nachdem die Seiten der Vorbereitung verflossen, des ganzen menschlichen Geschlechtes auf die allereigentlichste und nächste

Weise dadurch angenommen, daß er seinen eingebohrnen Sohn zu den Menschen selbst gesandt habe, um durch Ihn alles das ausführen und vollenden zu lassen, was zur Erneurung der wahren Würde des Menschen und zur Bildung und Erziehung desselben für die Verhältnisse einer übersinnlichen Ordnung der Dinge, welcher er angehört, erforderlich ist. Dieser von Gott gesandte Sohn Gottes, Jesus Christus, wird in so vielen klaren, zum Theil ganz entscheidenden Stellen, nicht nur als Lehrer, sondern auch als Erlöser und Führer des Menschen-Geschlechtes zum Ziel seiner erhabenen Bestimmung, vorgestellt; es wird so oft, so deutlich, und auf mehr als eine Art gesagt, daß er auf dem Wege der Leiden zur Herrlichkeit, des Gehorsams, namentlich seines bis zum Tod am Creuz bewiesenen Gehorsams, zu einer Würde gelangt sey, in der er nicht nur allen, die ihm Gehorsam sind, eine Ursache ewiger Seligkeit, sondern auch überhaupt Herr über alles zur Ehre Gottes, des Vaters, ist, so daß jeder Mensch sein ganzes Vertrauen auf Ihn setzen und alle seine Hoffnungen auf ihn gründen könne, und daß alle, die an Ihn glauben und ihm folgen, wie an seinen Gesinnungen, so an seinen Schiksalen, in jener unsichtbaren und ewigen Welt einen seligen Antheil nehmen werden; bis alles, was ich hier nur zum Beyspiel anführe, wird in so vielen, so klaren, so entscheidenden Stellen als ein Theil der allgemeinen Religion,

oder der Erkenntniß der Wahrheit zur Gottseligkeit vorgetragen, daß man durch Hypothesen geblendet seyn muß, wenn man nur noch zweifeln kann, ob die Geschichte Jesu, die Lehre von seiner Person und grossen Bestimmung und dem gesammten Verhältniß, in dem er mit uns und wir mit ihme stehen, zur Lehre oder zur Lehrart, zum Geist und Innhalt, oder zur Hülle und zum Kleide der Wahrheit gehöre. Es ist wahr, es können, auch wenn dis anerkannt ist, nun wieder über einzelne biblische Bestimmungen einer Hauptvorstellung manche Nebenfragen entstehen, die auch nur zu berühren uns weit über die Gränzen einer solchen Abhandlung hinausführen würde. Aber auch in diesem Falle wird unbefangenes und gebuldiges Schriftforschen immer den richtigsten Weg zur Wahrheit öfnen und zeigen. Und gesezt wir könnten es in einzelnen Fällen nicht immer, wie hier, zur vollen Gewißheit bringen ob irgend eine Vorstellung der heil. Schriften oder eine dabey vorkommende nähere Bestimmung zur Lehre oder Lehrart, zum Innhalt oder zur Einkleidung gehöre: so wird das, im Fall der Zusammenhang dieser Vorstellung oder Bestimmung mit Religion und Sittlichkeit entweder aus der Natur der Sache oder aus den heil. Schriften klar ist, wenigstens den Religionslehrer, in so fern er Prediger ist, der die Religion nicht als Wissenschaft, sondern aus dem Gesichtspunkt, in welchem

sie in den heil. Schriften selbst erscheint, als Bildungsmittel zur Sittlichkeit vorträgt, nicht sehr beunruhigen können. Denn er weiß, daß auch die Lehrart, welche die göttliche Offenbarung in dem Vortrage der Erkenntniß der Wahrheit zur Gottseligkeit befolgt, wie die Lehre selbst, nichts irriges und falsches enthält, daß auch die Hülle der allgemeinen Religion ein Werk der göttlichen Weisheit und das Muster ist, dem keine Art der Einkleidung religiöser Wahrheit widersprechen darf, nach dem sich jede andere Art der Einkleidung prüfen lassen muß. Er wird mithin — das bisher gesagte vorausgesetzt — sich auch in seinem Vortrage der Religion dieser Hülle so nahe wie möglich anschmiegen, überzeugt, daß ohne Zweifel der am besten den nächsten Weg zum Menschen-Herzen kennt, der es erschuf. Mag mithin immerhin auch unsere geschärfteste Aufmerksamkeit es im seltenen Falle nicht ganz in's Reine bringen, ob irgend eine biblische Bestimmung einer in dem Kreiß der allgemeinen Religion, oder der Erkenntniß der Wahrheit zur Gottseligkeit deutlich gehörigen Hauptvorstellung zur Lehre oder zur Lehrart gehöre: Den, der ein symbolisches Buch zu schreiben hätte, möchte dis vielleicht beunruhigen, den christlichen Religionslehrer nicht. Er kann sich einer solchen Bestimmung, sie sey Lehre oder Lehrart, bedienen oder nicht bedienen, wie er es gut findet. Mag endlich immerhin auch in dem, was uns das Christen-

thum als einen Theil der allgemeinen Religion oder der Erkenntniß der Wahrheit zur Gottseligkeit auf eine zu unsrer völligen Ueberzeugung hinreichende Art vorträgt, einschärft und andringt, manches seyn, was in einer weisen und liebreichen Herablassung Gottes zu uns seinen Grund hat: der Lehrer des Christenthums ist verpflichtet, wenigstens nicht weiter seyn zu wollen als der Urheber des Christenthums, er ist verpflichtet, die sittliche Besserung durch Erinnerung an die Wahrheiten der göttlichen Offenbarung in der Bibel, besonders der christlichen Lehre als Zweck seiner öffentlichen Religionsvorträge an erwachsene Christen immer vor Augen zu behalten.

Aus diesem Zweck ergeben sich nun auf eine sehr natürliche Art die Folgerungen auf den Inhalt öffentlicher Religionsvorträge an erwachsene Christen. Inhalt öffentlicher Religionsvorträge an erwachsene Christen ist im allgemeinen jede gemeinnützliche Wahrheit zur Gottseligkeit auf Hofnung des ewigen Lebens, welche Gott geoffenbaret hat durch sein Wort.

Die nähere Bestimmung und Anwendung des allgemeinen Grundsatzes führt uns von selbst auf die Beantwortung einiger Fragen, die in diesen Beziehungen oft aufgeworfen werden.

1. Soll der christliche Religionslehrer

bloß natürliche oder auch geoffenbarte Religion vortragen? Daß der vernünftige Lehrer des Christenthums die unvernünftige Abneigung gegen natürliche Religion weder hegt noch billigt, die in gewissen längst vergeßnen Zeiten und Schriften zum theologischen ModeTon gehörte, dis versteht sich von selbst. Die Offenbarung Gottes durch die Natur und durch die Bibel als zwey zerschiedene Dinge unterscheiden, ist Weisheit, die eine der andern entgegensezen, ist Thorheit, mag sich der Natur-Glaubige oder der Offenbarungs-Glaubige (im engern Verstand) dieselbe zu Schuld kommen lassen. Natur und Bibel sind Werke einer göttlichen Weisheit, Geschenke eines Gottes. Warum sollten wir das eine gegen das andere geringschäzen? eins auf Kosten des andern loben oder herabsezen? warum nicht das eine und das andre nach seinem wahren Werthe würdigen und nach der Absicht, in der es uns mitgetheilt wird, anwenden und nüzen? Mit demselben lebhaften Interesse, mit welchem der Lehrer des Christenthums Wahrheiten der geoffenbarten Religion vorträgt, entwikelt er auch Wahrheiten der natürlichen Religion, und mit demselben lebhaften Vergnügen, mit welchem er von natürlicher Religion und ihren Grundsäzen spricht, schreitet er auf die Grundsäze der geoffenbarten Religion fort. Wie kann das anders seyn? Das Urkunden-Buch der Israelitisch-christlichen Offenbarung ist voll von den

herrlichsten Natur-Beschreibungen in den Psalmen, in den Propheten, in den Reden und Briefen der Apostel. Der Urheber des Christenthums hat uns mehr als irgend ein andrer Weiser auf die Grund-Wahrheiten aller Religion von Gottes Daseyn, Eigenschaften, Vorsehung und auf die Natur als Quelle der Gottes-Erkenntniß und Gottesverehrung aufmerksam gemacht. Wie käme der christliche Religionslehrer dazu, mit Hintansetzung oder gar Verachtung der natürlichen Religion blos geoffenbarte Religion vorzutragen? das alles darf doch wohl kaum berührt werden. Wenn aber der Lehrer des Christenthums immer und ausschließungsweise natürliche Religion vorträgt, wenn er die Grundsätze, Lehren und Pflichten der Religion zwar als Beförderungsmittel der Sittlichkeit, aber immer nur so entwikelt, wie man sie vermittelst einer aufmerksamen Wahrnehmung der Natur erkennen kann, und darüber das wichtigste Bildungs- und Erziehungs-Mittel zur Religion, welches nur eine nähere Offenbarung Gottes, und namentlich die christliche Lehre darbietet, vernachläßiget, wenn er thut, wie wenn man sich der Offenbarung Gottes in der Bibel und des Evangeliums zu schämen hätte (Röm. 1, 16.): so hört er auf, ein Lehrer des Christenthums zu seyn, d. h. einer Religionslehre, die sich von allen andern wesentlich dadurch unterscheidet, daß sie nicht blos aus der Quelle der Natur schöpft; er handelt offenbar gegen die In-

struktion, welche der Stifter des Christenthums allen Lehrern desselben bis an der Welt Ende (Matth. 28, 20.) gegeben hat: lehret sie halten Alles, was ich euch befohlen habe. Er kan vielleicht manches Wahre, Gute, Schöne, in seiner Art Vortrefliche vortragen. Nur für Christenthum muß er es nicht ausgeben. 9) Denn der Christliche Religionslehrer soll nicht blos natürliche sondern auch geoffenbarte Religion vortragen.

2. Soll der christliche Religionslehrer blos durch die Offenbarung bestätigte Wahrheiten der Natur-religion, oder auch die dem Christenthum eigenthümlichen Lehren vortragen? Der Zwek der Mittheilung, die man Offenbarung nennt, im allgemeinen ist, entweder schon bekannte Wahrheiten und Lehren durch göttliche Auktorität noch mehr zu bestätigen, in einem vollkommenern Lichte und allgemeiner bekannt zu machen, oder nicht bekante zu geben. Die Wahrheiten und Lehren, von denen hier die Rede ist, können nicht bekannt seyn, entweder weil die Menschen noch nicht alles, was innerhalb den Gränzen ihres Erkenntnißkreises liegt, hervorgezogen und mit der gehörigen Aufmerksamkeit wahrgenommen haben, oder weil die gedachten Wahrheiten und Lehren wirklich außerhalb der Gränzen des dem

9) Vergl. Tübing. Magaz. 1. St. S. 129. f. S. 165.

menschlichen Wissen angewiesenen Erkenntnißkreises liegen. So wenig es geläugnet werden kann, daß die Vernunft unter gewisen Einschränkungen das Recht habe,[10] den Innhalt einer Offenbarung negativ zu bestimmen oder zum voraus fest zusezen, daß den logischen und moralischen Gesezen, nach welchen die Vernunft denken muß, widersprechende Lehren nicht zum Innhalt einer Offenbarung gehören können: so ungeheuer wäre, wie bereits bemerkt worden, die Anmaßung, wenn die menschliche Vernunft, die im äusserſten Falle nur das, was in ihrem Kreise liegt, übersehen kan, von vornen her bestimmen wollte, welche Gegenstände ihr die höchste Vernunft bekannt machen könne und dürfe oder nicht? Die menschliche Vernunft kann doch, ohne zu erröthen, nicht behaupten, ihre Sphäre sey die Sphäre aller, auch der höchsten, Vernunft. Es kann überdieß der menschlichen Vernunft nicht genug bekannte, oder gar nicht erkennbare Gegenstände geben, deren richtige Erkenntniß denn doch auf Beruhigung und sittliche Besserung des Menschen von Einfluß ist. Wer sollte in diesem Fall nicht die Offenbarung oder Bekanntmachung solcher Gegenstände durch unmittelbare göttliche Veranstaltung wohlthätig und wünschenswerth finden? Ziehen wir die Ge-

10) S. Herrn Pr. Süßkinds Abh. über das Recht der Vernunft in Ansehung der negativen Bestimmung des Innhalts einer Offenbarung Tüb. Mag. 2 St. S. 89 ff.

schichte und die Urkunden der Offenbarung zu Rath, welche die Christen für eine wirkliche gegebene ausserordentliche, nähere und besondere Offenbarung Gottes anerkennen, so wird das eine und das andere ausser Zweifel gesetzt, einmal daß Gott Wahrheiten und Lehren, welche in dem Erkenntnißkreise der menschlichen Vernunft liegen, aber auf dem gewöhnlichen Wege vielleicht später, langsamer, mit weniger Ansehen, Faßlichkeit und Wirksamkeit bekannt worden wären, durch eine göttliche Auktorität bestätiget, und dann, daß er Wahrheiten und Lehren, welche ausser diesem Erkenntnißkreise liegen, und zu deren Erkenntniß die Menschen aus eigner Einsicht gar nicht hätten gelangen können, so weit sie mit Beruhigung und sittlicher Besserung der Menschen in Beziehung stehen, durch eine unmittelbare göttliche Veranstaltung bekannt gemacht habe. Jene sind die durch die Offenbarung bestätigten Wahrheiten der Naturreligion, diese die der Offenbarung, in dem durch den Zusammenhang bestimmten Sinne, eigenthümlichen Lehren. Sondern wir davon alles das ab, was der ältern stufenweise fortschreitenden Offenbarung, besonders der jüdisch ceremoniösen Religion, als Vorbereitungsanstalt, eigen war, und behalten nur das, was zur allgemeinen Religion gehört, so geben hieraus die eigenthümlichen Lehren des Christenthum hervor, die in ihrer edeln schriftmäßigen Einfalt, zugleich Erkenntniß der Wahrheit zur Gottse-

ligkeit sind auf Hofnung des ewigen Lebens, welches verheissen hat, der nicht lüget, Gott, vor den Zeiten der Welt, hat aber geoffenbaret zu seiner Zeit durch die Predigt des Evangeliums nach dem Befehl Gottes unsers Heylandes. (Tit. 1, 1. 2. 3.)

Die dem Christenthum eigenthümlichen Lehren bestehen mithin in bestimmten Erklärungen dessen, was Gott in Beziehung auf unser ganzes Daseyn will und beschlossen hat. Wie jede Nachricht eine Bekanntmachung dessen ist, was von andern gedacht, beschlossen oder ausgeführt worden; so ist das Wesen des Christenthums selbst ein Evangelium, d. h. eine Ankündigung der Absichten Gottes mit den Menschen, die er durch seinen eignen Sohn ausführen will und der bestimmten Art und Weise, wie diese Ausführung geschehen soll. Das Evangelium, welches diese Absichten Gottes enthüllt oder geoffenbaret hat, geht aus der Geschichte Jesu hervor und die Absichten selbst, von denen dis Evangelium Nachricht gibt, heissen in den christlichen Religions Urkunden der Sinn und Rath Gottes (Röm. XI, 34.) welchen kein Engel und kein Mensch wissen oder errathen kan, es sey denn daß Gott selbst ihn erkläre (Kol. 1, 26.), ein von jeher verborgenes Geheimniß, eine geheime Weisheit Gottes, die nicht eher erkannt worden noch erkannt werden konnte, die in keines Menschen Herz gekommen ist — bis der Geist sie offenbarte, der Gottes eigner Geist ist

und die Tiefen der Gottheit erforschet, (1 Kor. 2, 9. 10.) ein Pfeiler und Grundveste der Wahrheit und ein bekanntlich groses Geheimniß der Gottseligkeit. (1 Timoth. 3, 15. 16.) Diesem nach wären die Absichten und Anstalten Gottes, die ein Gegenstand des Evangeliums sind, offenbar ein der Vernunft ohne nähere Bekanntmachung Gottes nicht erkennbarer Gegenstand.

Wer nun behaupten wollte, die Materialien des christlichen Volksunterrichts seyen blos durch die Offenbarung bestätigte Wahrheiten der Naturreligion, müßte zeigen, entweder das Christenthum selbst sey mehr nicht, als eine durch göttliche Auktorität bestätigte Naturreligion, oder, die dem Christenthum eigenthümlichen Lehren haben ganz keinen Werth für menschliche Beruhigung und sittliche Besserung.

Das Christenthum selbst läßt sich nicht ohne den äusserten Zwang und ohne eine weit getriebene Gewaltsamkeit in Behandlung der Schriften, welche die Urkunden der christlichen Offenbarung ausmachen, blos für eine durch göttliche Auktorität bestätigte Naturreligion ausgeben. Entweder man läugnet, daß die Stellen der Bibel, welche von den eigenthümlichen Lehren des Christenthums z. B. von der Person, Gröse und Bestimmung Jesu, von dem Zweck seines Todes, von der Begnadigung des Sünders durch Glauben an Jesus Christus, von den Wirkungen des Geistes Gottes u. s. w. handeln, das so-

gen, was sie wirklich sagen, man läugnet den Tag und gibt allen diesen Stellen durch die unnatürlichsten Erklärungen einen andern Sinn. Aber mit welchem alten Schriftsteller Griechenlands oder Roms dürfte man denn, ohne öffentlich ausgezischt zu werden, so umgehen! Oder man findet zwar jene eigenthümlichen Lehren des Christenthums in den Stellen, in denen sie sich jedem gesunden Verstande gar zu deutlich aufdringen, versichert aber, die Verfasser jener Schriften, welche die Göttliche Offenbarung ausmachen, müssen selbst erst geprüft und gesichtet werden, weil sie, so viel wahres und gutes sie auch in manchen Stellen sagen, in andern sich entweder nach den irrigen Meinungen ihrer Zeitgenoßen bequemt oder durch ihre eignen unrichtigen VorstellungsArten haben hinreissen lassen. Auf die Rechnung des einen oder des andern müsse man alles sezen, was sie ausser der durch göttliche Auktorität bestätigten Natur-Religion eigenthümliches zu haben scheinen. Ein verzweifelter Ausweg, der sich doch in der That nicht gut mit den Verheissungen eines ausserordentlichen göttlichen Beistands und der Mittheilung einer höheren Kraft, welche der unmittelbar-göttliche Lehrer, durch den ja die NaturReligion bestättiget seyn müste, seinen Aposteln gegeben hat, [11]) vereinigen läßt; ein Ausweg der, wie man sieht, jeder Willkühr Thür und Thor

11. S. Mag. für christl. Dogm. und Moral 2 St. 1 Ueber den Inspirationsbegriff.

öfnet, und bei dem am Ende selbst die göttl. Auktorität, durch welche die Natur-Religion bestättiget seyn soll, grose Gefahr lauft in einem Grade erschüttert zu werden, der zwar noch eine aus anderwärtigen Gründen glaubwürdige Natur-Religion, aber keine höhere Bestättigung derselben übrig läßt.

Eben daher finden es andere leichter und bequemer, den eigenthümlichen Lehren des Christenthums, möge es mit denselben beschaffen seyn, wie es wolle, gerade zu allen Werth für menschliche Beruhigung und sittliche Besserung abzusprechen. Hält man über dem unter Christen gewöhnlichen Begriff der göttlichen Offenbarung vest, so hat das zum voraus wenig Wahrscheinlichkeit. Denn wenn gerade die dem Christenthum eigne und eigenthümliche Lehren für menschliche Beruhigung und sittliche Besserung keinen Werth haben: wofür sollten sie denn durch unmittelbare göttliche Veranstaltung bekannt gemacht worden seyn? warum blieb das Christenthum nicht eher, ohne sich durch solche werthlose und unfruchtbare Lehren auszuzeichnen, weiter nichts, als durch göttliche Auktorität bestättigte Natur-Religion? wie lassen sich dergleichen für menschliche Beruhigung und sittliche Besserung gleichgültige Zusätze mit der Weisheit und Güte eines göttlichen Urhebers der christlichen Religionslehre vereinigen? daher müssen denn auch diejenige, welche den eigenthümlichen Lehren des

Christenthums allen Werth für menschliche Beruhigung und sittliche Besserung absprechen, wenn sie konsequent seyn wollen, jenen Begriff von göttlicher Offenbarung am Ende doch aufopfern, ihn gegen den Begriff einer mittelbaren Offenbarung, welche Bequemung zu herrschenden falschen Meinungen und Entstellung durch irrige Vorstellungs-Arten der Werkzeuge dieser Offenbarung nicht ausschließt, vertauschen, mithin die eigenthümlichen Lehren des Christenthums nicht nur bei Seit und im Schatten stellen, sondern völlig aufheben und sich auf diese Weise in die bereits bemerkten Schwierigkeiten verwikeln. Verläßt man den dem Christenthume wesentlichen Begriff einer ausserordentlichen, nähern, besondern Offenbarung Gottes, so wird alles ungewiß.

Geht man hingegen von diesem Begriffe aus, so bleibt es in allweg ein groser, höchst schäzenswürdiger Vorzug der christlichen Religionslehre, daß sie uns eine durch göttliche Auktorität bestättigte Naturreligion mittheilt. In keinem Fall kann der menschlichen Vernunft, die doch immer der Möglichkeit des Irrthums unterworfen bleibt, eine höhere, göttliche Bestättigung der auch auf dem Wege der Natur erkannten oder erkennbaren moralischen Religion, des praktischen Glaubens an Gott und die Vorsehung und der daraus hervorgehenden Folgerungen in Ansehung der Bestimmung und Pflicht des Menschen, gleichgültig seyn. Diese wich-

ligen Wahrheiten erhalten durch die höhere Bestätigung mehr Ansehen, mehr Wirksamkeit und Kraft, sie gewinnen an Wahrheit, Faßlichkeit, Allgemeinnützlichkeit, was um so mehr bemerkt zu werden verdient, da sie die ersten Grundlehren aller Religion sind. Der Christliche Religionslehrer wird mithin gar keinen Anstand finden, die ReligionsLehre, die er vorträgt, auch von dieser Seite zu zeigen, die christliche Religion auch als eine durch göttliche Auktorität bestättigte Natur-Religion vorzutragen, und durch die Erinnerung an die praktisch-wichtigen Wahrheiten dieser Religion den eigenthümlichen Wahrheiten und Lehren des Christenthums in den Gemüthern seiner religiöseren und besseren Zugehör einen um so leichteren und willigeren Eingang zu verschaffen. Aber dem Grundsaz treu, den wir oben (S. 122) aus der Natur der Sache und aus dem nähern Anblik der Offenbarungs-Urkunde abgeleitet haben: „Was in der göttlichen Offenbarungs-Urkunde nach den gewöhnlichen Regeln einer gesunden Auslegung am verständlichsten, häufigsten, und andringlichsten als ein Theil der allgemeinen Religion oder der Erkenntnis der Wahrheit zur Gottseligkeit vorgetragen und eingeschärft wird, das habe ich als eine mir im Worte Gottes geoffenbarte Lehre anzusehen und zu behandeln, sei es nun aus Natur erkennbar oder nicht"; diesem Grundsaze treu wird er weit entfernt seyn, durch Darstellung der einen Seite, die

das Christenthum hat, die andere Seite, die es eben so unläugbar hat, zu verdrängen, die eigenthümlichen Lehren des Christenthums in den Schatten zu stellen und geflissentlich seltner zu berühren, oder gar unter dem Namen des Christenthums weiter nichts als eine durch göttliche Auktorität bestättigte NaturReligion zu predigen. So lange es nicht erweißlich ist, daß die christliche ReligionsLehre mehr nicht als eine durch göttliche Auktorität bestättigte Natur-Religion, und alles, was in den Urkunden derselben sonst damit in Verbindung steht, Form, Hülle, Einkleidung sei, die ohne weitern Unterschied in unsern aufgeklärten und durch die Herrschaft der Vernunft beglükten Seiten kein besseres Schiksal verdiene, denn als eine veraltete Form, so gutes sich thun läßt, antiquirt, als ein unbequemes oder abgetragenes Kleid abgelegt zu werden: so lange behält die christliche Religionslehre auch eine andere Seite; so lange hat sie ausser den aus Natur erkennbaren auch ihre eigenthümlichen Wahrheiten und Lehren und unter ihnen auch solche, auf welche sie sich selbst überlassene Vernunft nie würde haben kommen können. Und so lange es nicht geläugnet werden kann, daß gerade auch diese eigenthümlichen Wahrheiten und Lehren der christlichen ReligionsLehre in der göttlichen OffenbarungsUrkunde als ein Theil der allgemeinen Religion, oder der Erkenntniß der Wahrheit zur Gottseligkeit in sehr vie-

ten Stellen vorgetragen und eingeschärft werden: so lange haben wir kein Recht, sie von den Materialien des christlichen Volks-Unterrichts auszuschließen, oder, auch nur durch Winke, Einschränkungen, Klugheitsregeln zu verstehen zu geben, als ob sie etwas für die Weisheit zur Gottseligkeit weniger wichtiges und zweckmäßiges wären als die Wahrheiten und Lehren der Naturreligion. Man verstehe mich wol. Ich rede hier nicht davon: Wie, sondern was man predigen sollte. Nicht von einer Metaphysik der Religion, nicht von gewissen, zumal wissenschaftlichen, Bestimmungen dieser eigenthümlichen Lehren des Christenthums, sondern von den eigenthümlichen Christenthumslehren selbst in ihrer ursprünglichen schriftmäßigen Einfalt ist hier die Rede. Diese können, so lange die Sache noch so steht, von dem Vortrage des christlichen Religionslehrers durchaus nicht ausgeschloßen werden. Nicht einmal von unserer individuellen Schätzung des praktischen Moments oder der Wichtigkeit dieser Lehren allein kann ihr Schicksal abhängig gemacht werden. So bald wir überzeugt sind, daß sie in klaren und deutlichen Stellen der göttlichen Offenbarungs-Urkunde als ein Theil der allgemeinen Religion, oder der Erkenntniß der Wahrheit zur Gottseligkeit vorgetragen und eingeschärft werden: so hängt es nicht mehr von unserm Urtheil über den Grad ihrer Wichtigkeit ab, ob wir sie unter die Mate-

rialien des christlichen Volksunterrichts aufnehmen wollen oder nicht. Auch ein Saz, den wir auf den ersten Blik nicht dafür angesehen hätten, kann in gewissen Momenten unsrer Existenz, unter gewissen Erfahrungen und Voraussezungen ein unvermuthetes Interesse, eine ganz unerwartete Wichtigkeit für uns erhalten. Wer bürgt uns dafür, daß dis nicht auch mit den eigenthümlichen Christenthums-Lehren, welche die göttliche Offenbarungs-Urkunde als einen Theil der allgemeinen Religion, oder, der Erkenntnis der Wahrheit zur Gottseligkeit vorträgt, früher oder später der Fall seyn könnte? Und um so leichter seyn könnte, da sie Erklärungen des allerweisesten, des allervollkommensten Wesens sind, das Zeit und Ewigkeit mit einem Blike überschaut? Gesezt auch wir könnten ihr praktisches Moment nicht genau bestimmen, so berechtiget uns das noch nicht, sie von den Materialien des christlichen Unterrichts auszuschliessen, wenn sie die göttliche Offenbarungs-Urkunde als einen Theil der allgemeinen Religion oder der Erkenntnis der Wahrheit zur Gottseligkeit vorgetragen hat. Und wie selten ist nicht dieser Fall! wie deutlich sehen wir es ein, daß es für unsere Beruhigung und sittliche Besserung nichts weniger als gleichgültig ist, ob wir über unsern gegenwärtigen Zustand und unsere künftige Bestimmung, über die Anstalten Gottes zu unserer Wolfahrt und unsere daraus entstehenden Pflichten und Erwartungen so oder

anders denken! und dis ist ja gerade der Kreiß, in welchem sich alle eigenthümlichen Christenthumslehren herumdrehen. Sie beziehen sich entweder auf unsern gegenwärtigen Zustand, lehren den Menschen sich selbst kennen nach seinen guten Anlagen und nach der traurigen Veränderung, die Sünde und Tod hervorgebracht hat, oder zeigen uns das erhabene Ziel unserer künftigen Bestimmung, die selige Unsterblichkeit, die Auferstehung des Leibes, das ewige Leben, oder machen uns mit den Veranstaltungen Gottes zur Rettung, Begnadigung und Beglükung der Sünder durch Jesus Christus bekannt, wohin z. B. die Geschichte Jesus und der daraus sich ergebende Unterricht über die Verhältnisse, in denen er mit uns und wir mit ihme stehen, gehört, oder bestimmen endlich unsere Pflichten und Erwartungen auf eine diesen Verhältnisse angemessene Art — Glaube an Jesus — Verehrung Jesu — Liebe Gottes und Jesu, aus Liebe fliessender Gehorsam. Diese Beispiele können uns hinlänglich überzeugen, daß die christliche Religionslehre in den rechten Gesichtspunkt gefaßt, auch hier die edelste Lebensweisheit ist, selbst so weit sie, wie die Natur-Religion, Geheimnisse für uns hat, wenigstens keine andre als Geheimnisse der Gottseligkeit enthält, kurz mit unserer Beruhigung und sittlichen Besserung in der engsten Verbindung steht. Um so tadelhafter handelte der christliche Religionslehrer, wenn er blos

durch die Offenbarung bestätigte Wahrheiten der Natur-Religion und nicht auch die dem Christenthum eigenthümlichen Lehren vortragen, oder gar die Maxime: wir lassen den Namen Christenthum und substituiren dafür die Vernunft, deren Moralität sich nach meiner Ueberzeugung gar nicht vertheidigen läßt, praktisch befolgen wollte. [12]

3. Soll der christliche Religions-Lehrer blos Dogmatik oder blos Moral oder beides zugleich vortragen? Vor allen Dingen muß man die Frage selbst etwas genauer bestimmen. Es versteht sich, daß hier von Religions-Dogmatik und Religions-Moral die Rede ist. Denn man fragt ja, was der Religionslehrer vortragen soll. Eben so klar ist es, daß weder die Religions-Dogmatik noch Religions-Moral hier im strengen, wissenschaftlichen Sinn genommen ist. Der christliche Religionslehrer, der in diesem Sinne, seys nun Dogmatik oder Moral, vortragen wollte, würde in dem einen Fall so unzweckmäßig, als in dem andern, handeln. Er soll die Religion nicht als Wissenschaft, sondern als schlichte, einfache Lebensweisheit vortragen. Indeß findet auch

12) Sehr überzeugend wird mehreres, was mit den bisher vorgetragenen Bemerkungen zusammenhängt, von verschiedenen andern Seiten her gezeigt in den Abh. über den Geist des Christenth. Tüb. Magaz. 1. St. besond. S. 148—169.

so der Unterschied zwischen religiöser Glaubenslehre (wenn von dem Umfang aller daher gehörigen Wahrheiten die Rede ist, Dogmatik, wenn man nur einzelne Glaubenssäze oder Wahrheiten der Art im Auge hat, Dogma) und religiöser Sittenlehre (Moral) statt. Nur muß man den Unterschied zwischen beiden, nicht so wol in einem verschiedenen Stoff und Inhalt als vielmehr in der unterschiedenen Betrachtungs- und Behandlungs-Art der Religionswahrheiten suchen. GlaubensLehre bezieht sich auf die Wahrheit, Sittenlehre auf die Brauchbarkeit derselben. Jene betrift das, was das Christenthum für wahr, diese was es für recht erkennt. Jene lehrt über Gott, seinen Willen, besonders seine Rathschlüsse in Ansehung unsrer ewigen Glükseligkeit richtig denken, diese macht davon die Anwendung und zeigt, wie man bei Voraussezung jener Erkenntnis gesinnet seyn und handeln müsse. Die Religions-Dogmatik hat es eigentlich mit dem, was in Absicht auf unsere Verhältnisse gegen Gott und Gottes Verhältnis zu uns wahr ist, die Religions-Moral blos mit der Anwendung jener Wahrheiten aufs praktische Leben, auf Besserung und Beruhigung zu thun. Die so bestimmte Frage läßt sich leicht beantworten. Soll der christliche Religionslehrer blos Dogmatik vortragen d. h. soll er die christliche Religionslehre immer blos als Theorie zei-

gen, und die Wahrheit dieser Theorie erweisen, ohne Rücksicht auf Anwendbarkeit für die Gesinnung und das Leben? Jedermann wird sagen: Nein! denn die Glaubens-Lehre hat ohne Anwendung auf die Gesinnung und das Leben keinen Nuzen. Soll der christliche Religions-Lehrer blos Moral vortragen d. h. mit Ausschluß der Theorie, oder der Erkenntnis der Wahrheit, die zur Gottseligkeit führen soll, immer nur zeigen was recht oder unrecht, Pflicht oder das Gegentheil davon sei, und wie man gesinnet seyn und handeln müsse? Jedermann wird sagen: Nein! Denn ohne Glaubenslehre hat die christliche Moral keinen Grund und die Wahrheit und Richtigkeit der Religions-Vorstellungen muß bei ihrer Anwendbarkeit und Brauchbarkeit immer zu Grund liegen. Der christliche Religions-Lehrer soll also beides zugleich, Glaubens- und Sitten-Lehre, und zwar in der beständigen, innigen, unzertrennlichen Verbindung mit einander vortragen, in der die Natur der Sache und die christliche Offenbarungs-Urkunde beides darstellt. Die eine ist der christlichen Religions-Lehre gerade so wesentlich und nothwendig als die andre. Es ist freilich unläugbar, daß die Ausbildung und Besserung des Menschen in Gesinnung und Leben zur Aehnlichkeit mit Gott der lezte Zwek des Christenthums ist, daß der Glaube der richtigsten Theorie keinen Werth hat, ohne das Thun des Willens Gottes, daß mithin

die Moral, oder der praktische Theil der christlichen Religion, der uns zeigt, wie wir das werden, was wir werden müssen, in keinem Fall ohne Nachtheil vernachlässiget werden kann. Aber eben so unläugbar ist es auch, daß dieser Zweck nicht erreicht werden kann ohne Erkenntniß Gottes und Jesu Christi, ohne Glauben an die Person dessen, den uns Gott gemacht hat zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung, und die auf diesen Glauben sich gründende Annahme der Lehre Jesu in ihrem gänzen Umfang, unläugbar mithin, daß die Glaubenslehre, oder der theoretische Theil der christlichen Religionslehre nicht weniger, sondern gerade eben so wichtig ist als der praktische. Es war ganz zwekmäßig für die wissenschaftliche Betrachtung, daß der eine von dem andern abgesondert wurde; aber die Natur der Sache bringt es mit sich, daß sie in dem öffentlichen Lehrvortrag des christlichen Religionslehrers so innig und unzertrennlich verbunden werden, als sie das in dem Leben und in der täglichen Uebung des Christen seyn müssen. Die an sich höchstschäzbaren, in hohem Grade wichtigen, und in der That ganz unentbehrlichen Vorstellungen der Moral über Recht und Unrecht, über unsere Pflicht, pflichtmäßige Gesinnung und Verhalten, und unsere Verbindlichkeit dazu, über die Nothwendigkeit und rechte Art und Weise den Willen Gottes nach Jesu Lehre zu thun, müssen doch so

wohl in der täglichen Uebung des Christen als in dem öffentlichen Vortrag des Christenlehrers erst ihre Kraft, ihr Leben und ihre Wirksamkeit bekommen durch jene theoretischen, im Grunde aber zugleich sehr praktischen [13], d. h. auf Leben und Wohlfarth des Menschen den unverkennbarsten Einfluß habenden Lehren von Gott' seiner Vorsehung und seinen Anstalten zum Glük der Menschen, besonders seiner allen Menschen heilsamen Gnade, die in Christo Jesu erschienen ist, und deren Folgen für Zeit und Ewigkeit, von dem Menschen, der Würde seiner Natur, seinem sündlichen Verderben, und den großen Erwartungen und Hofnungen, wozu ihn das Christenthum berechtigtiget.

Man muß hierüber desto bestimmter sich erklären, je mehrfältiger Misverstand insgemein obwaltet, sowohl wenn man dem christlichen Religionslehrer das Dogmatisiren, als auch wenn man ihm das Moralisiren zum Fehler anrechnet. Es war einmal eine Zeit, da die Glaubenslehre an der Tages-Ordnung war, und, wie das oft mit Personen und Dingen, die an der Tagesordnung sind, der Fall seyn soll, sich ziemlich viel herausnahm. Diese Zeit ist vorüber. Man muß sehr wün-

---

13) S. Nösselts Anweisung zur Bildung angehender Theologen. Halle, 1786. 2ter Theil. S. 512. bes. die Anm.

schen, daß christliche Religionslehrer nun nicht aufs andre Äusserste fallen, und an Statt Christenthum, Moral, wohl gar nach Grundsätzen predigen, die, das gelindeste zu sagen, hier in so vollständige Anwendung zu bringen, als man bereits versucht hat, eine Sünde gegen den gesunden Menschenverstand und ein Mißgriff ist, den man kaum der ersten jugendlichen Liebe für ein durch den Reiz der Neuheit anziehendes System verzeihen kann. Der christliche Religionslehrer ist überhaupt nicht Lehrer der Moral, wär's auch die christlichste, sondern Lehrer des Wortes Gottes, Prediger der göttlichen Offenbarung als des vorzüglichsten Bildungs- und Erziehungs-Mittels zur Religion und vermittelst derselben zur Sittlichkeit. Wie nun aber das Wort Gottes, die göttliche Offenbarung, in so fern sie die Menschheit zu Religion und Sittlichkeit bilden und erziehen soll, gar etwas anders ist, viel mehr enthält, viel reicher, viel lebendiger, viel mannigfaltiger und auf alle Kräfte des Menschen wirksamer ist als blos Moral; so muß auch der christliche Religionslehrer in seinen öffentlichen Religionsvorträgen an Christen mehr als diese umfassen und aufnehmen. Die Geschichte, die Grundlage der positiven Erklärungen Gottes über seine Absichten mit den Menschen, besonders die Geschichte Jesu in ihrem ganzem Umfang und das aus dieser

Geschichte erwachsene Evangelium, die aus derselben hervorgehenden grosen und ewig theuren Verheissungen, Erwartungen und Hofnungen für das Menschengeschlecht müssen ihm in der That gerade so wichtig seyn als alle Vorschriften und Anweisungen, welche dasselbe Wort Gottes, dieselbe Offenbahrung Gottes für die Gesinnungen und Handlungen der Christen gibt. Erklärung und Anwendung dieser Geschichte und dieser Lehren ist dem christlichen Religionslehrer so wenig Nebensache als Erklärung und Anwendung jener Vorschriften und Anweisungen. Und wie viel besser ist er mit seinen Zuhörern auf diese Weise daran, als wenn er Jahr aus Jahr ein von nichts als Pflichten, Tugenden und Lastern, Recht und Unrecht predigen und zeigen wollte, wie wir gesinnet seyn, und nicht gesinnet seyn, handeln und nicht handeln sollen. Welch ein Schaz, welch eine unerschöpfliche Quelle der Weisheit zur Gottseligkeit ist auch in dieser Hinsicht die Bibel! Aber freilich wird der christliche Religionslehrer das alles nur in der Rüksicht predigen, um Menschen wahrhaftig zu bessern, ihrer Seele Beruhigung, Trost, Heiterkeit und Kraft zum Guten einzuflösen, sie mit Gesinnungen der dankbaren Liebe und des kindlichen Zutrauens zu Gott und unserm Heiland, welche unsre Tugend und unsre Glükseligkeit in einem höhern Grade begünstigen, als irgend etwas anders, was darauf Einfluß haben kann, zu erfüllen und zu beleben.

Er wird Gottseligkeit, und Tugend nicht nur lehren und predigen, sondern pflanzen und hervorbringen. Die theoretischen Wahrheiten der christlichen Religionslehre wird er praktisch, die praktischen lebendig zu machen wissen, d. h. jene beständig in ihrer Anwendbarkeit auf Herz und Leben und in ihrer Brauchbarkeit zur Beförderung der Ruhe und sittlichen Ordnung unserer Seele, diese in ihrem innigen und unzertrennlichen Zusammenhang mit der sie begründenden und belebenden Theorie des christlichen Glaubens darzustellen bemüht seyn. Er wird mithin nicht nur die besondern Bestimmungen, wodurch die christliche Sittenlehre sich von jeder andern unterscheidet, die ihr eigene Beweggründe, wodurch sie zur Befolgung ihrer Vorschriften in Thätigkeit sezt, mit ihren mannigfachen Beziehungen auf die Lehren, welche Gegenstände des Glaubens sind, bey seinen öffentlichen Vorträgen gehörig zu nüzen, sondern überhaupt die Glaubens- und Sittenlehre der Christen in eine so glükliche Verbindung mit einander zu sezen suchen, daß sie sich wechselseitig unterstüzen. Hiebey kann es dann freilich geschehen, daß nicht jede Predigt eine ganze Heilsordnung enthält, was wohl niemand, wer über die Beschaffenheit unserer öffentlichen Religionsvorträge nachgedacht hat und die Bedürfnisse unsers Volks kennt, zwekmäßig finden würde. Der christliche Religionslehrer führt überhaupt

den Menschen gerne in sein eigenes, häusliches, tägliches Leben hinein; macht ihn mit sich selbst, seinem Herzen, übereilten Urtheilen und Schlüssen bekannt; zeigt ihm die Anwendbarkeit und Brauchbarkeit jeder Lehre, die er vorträgt, in den verschiedenen Lebenslagen, die Vortheile, die er zu beobachten hat, wenn es ihm mit der Anwendung und Ausübung einer Lehre wahrhaftig ernst ist. Je mehr er nun aus den Gränzen der beliebten Allgemeinheit in den Zirkel eines bestimmten Kreißes und einer wirklichen Welt heraustritt: — was um vieler hier nicht zu entwikelnden Ursachen willen von nicht geringer Wichtigkeit ist: — Desto leichter kann es geschehen, daß seine Predigt, weil man doch nicht alles zumal sagen kan, wenn sie auch alles an sich hat, was nach der bisherigen Entwiklung eine Predigt zur **christlichen** Predigt macht, in den Augen der minder Verständigen den Ansehen eines blos moralischen Vortrags gewinnt. Ueberdies kann es geschehen, daß ein christlicher Religionslehrer durch die Umstände der Zeit und durch die Bedürfnisse seiner Gemeine veranlaßt nach seinem besten Wissen und Gewissen gerade jezt mehr auf die Ausübung erkannten Wahrheiten zu dringen, oder auch die einzelne Pflichten und Tugenden zu empfehlen für gut findet, und wenn er es auch auf eine des christlichen Religionslehrers durchaus würdige und noch so zwekmäßige Art thut, sich doch dem Urtheil aussezt,

als wäre ihm die Moral des Christenthums lieber, als die Glaubenslehre desselben. Ueber dergleichen unbefugte, unverständige und unbillige Urtheile kann er sich desto leichter hinwegsezen, je deutlicher ihm sein Gewissen in einem Fall, wie der ist, den wir voraussezen, sagen wird, daß er keine Gelegenheit dazu gegeben habe. [14])

4. **Soll der christliche Religionslehrer bei seinen öffentlichen Religionsvorträgen zunächst blos auf sittliche Besserung, oder auch auf Beruhigung hinarbeiten?** Eine Frage, die leicht schon früher hätte zur Sprache kommen können, die ich aber gerne bis auf diese Stelle der Abhandlung zurükgehalten habe, weil

---

14) Hier verdient allerdings nachgelesen zu werden, was der verehrungswürdige **Nösselt über den Werth der Moral, der Tugend und der späten Besserung.** Zweite Aufl. Halle 1783. in mehreren Stellen, besonders S. 218. 219. 220 — 227. und S. 266 — 296. über dogmatische und moralische Predigten, und **Frohberger in den Briefen über Herrnhut und die evangelische Brüdergemeine,** Budissin. 1797. über den Vorzug des Lehrvortrags, der Glaubenslehre und Moral in eine so glükliche Verbindung sezt, daß sie sich wechselseitig unterstüzen und Verstand und Herz gleich stark interessiren S. 327 — 338. sagt. Nicht minder lesenswerthe Bemerkungen enthalten **Herders** Briefe das Studium der Theologie betreffend. Dritter Theil. 1781. S. 12 — 30. S. 189. und An Prediger. Fünfzehen Provinzialblätter. Leipzig 1774. S. 35 — 40.

sie sich nach den bisher gesagten hier am ehesten so beantworten läßt, daß mit der gewünschten Kürze die nöthige Vollständigkeit verknüpft bleibt. Allgemeiner Zwek aller öffentlichen Religionsvorträge an Erwachsene ist, wie wir gesehen haben, [15]) Beförderung sittlicher Besserung durch Religion oder Beförderung wahrer Gottseligkeit. Wendet man nun das auf die öffentliche Religionsvorträge an erwachsene Christen an; so wird dieser allgemeine Zwek noch näher bestimmt durch das vorzüglichste Bildungs- und Erziehungsmittel zur Religion und Sittlichkeit, dessen sich der christliche Religionslehrer zu bedienen das Glük und die Pflicht hat. Der so bestimmte Zwek christlicher Religionsvorträge ist: Beförderung sittlicher Besserung durch Religion oder Beförderung wahrer Gottseligkeit vermittelst der Erinnerung an die Wahrheiten der göttlichen Offenbahrung in der Bibel, besonders der christlichen Lehre. Der christliche Religionslehrer hat also freilich zunächst es darauf anzulegen und darauf zu sehen, daß seine Zuhörer mit Hülfe seiner öffentlichen Religionsvorträge im religiösen Sinne gut, oder, durch Religion sittlich gebessert, d. h. daß sie gottselig werden. Wie dis überhaupt der vorzüglichste Zwek der christ-

15) Magazin für christliche Dogm. u. Moral rc. erstes Stük. 1796. S. 240. 252. 253.

lichen Religionslehre ist (Tit. 1, 1. Kap. 2, 11. 12.), so ist es auch der vorzüglichste Zweck des christlichen Religionsvortrags. (1 Timoth. 4, 6. 7. 8. 9. Tit. 2, 1 — 10. Kap. 3, 8.)

Erster und lezter Zweck christlicher Religionsvorträge ist demnach — wenn wir jezt nicht an das Mittel denken, welches dabei gebraucht wird, eben das, was erster und lezter Zweck aller Religionsvorträge seyn soll — sittliche Besserung durch Religion oder wahre Gottseligkeit. Da nun aber keine sittliche Besserung durch Religion oder keine wahre Gottseligkeit möglich, oder, auch nur denkbar ist ohne Beruhigung: so muß der christliche Religionslehrer, indem er es bei seinen öffentlichen Religionsvorträgen darauf anlegt, daß seine Zuhörer gut und immer besser werden, es zugleich auch darauf anlegen, daß sie ruhig, und immer ruhiger und glüklicher werden. Diesen Zweck wird er um so eher und vollständiger erreichen, je mehr er mit der durch eigne Wahrnehmungen erkennbaren und durch göttliche Autorität bestätigten NaturReligion auch die dem Christenthum eigenthümlichen Lehren nach ihrer Theorie und der Anwendung davon auf Gesinnung und Leben, kurz die ganze christliche Religionslehre, so weit sie Erkenntniß der Wahrheit zur Gottseligkeit ist, so verbindet, das eins das andre wechselseitig unterstüzt und für Verstand und Herz um so anziehender wird.

Ueberhaupt läßt sich keine vollständige sittliche Besserung durch Religion oder wahre Gottseligkeit denken ohne Beruhigung. Die tägliche Erfahrung lehrt, wenn wir uns auch nur an den mannigfaltigen Wechsel irrdischer Dinge erinnern, daß die Menschen sehr vielen unangenehmen Erfahrungen und Zuständen unterworfen sind. Hierzu kommt, daß sie Sünder und in manchen Rücksichten nicht sind, wie sie seyn sollten, nicht gewesen sind, wie sie hätten seyn sollen, und daß das Bewußtseyn dieser Abweichungen von der Regel der Wahrheit und des Rechts mit mannigfachen unangenehmen und bittern Empfindungen verknüpft ist, wenn wir auch nur an das böse Gewissen, welches eine Folge davon ist, an das peinliche Mistrauen und die Ungewißheit wegen den Gesinnungen Gottes gegen uns und an die Furch wegen der dunkeln Zukunft denken. Soll der Mensch durch Religion sittlich gebessert oder zur wahren Gottseligkeit gebildet werden: so muß vor allen Dingen diesen Uebeln abgeholfen werden. Dis kan nicht anders als durch Beruhigung geschehen. Jede sittliche Besserung durch Religion fangt demnach mit Beruhigung an. Das menschliche Gemüth muß durch Glauben an Gott, seine Weisheit, seine Güte, seine Vorsehung, seine Veranstaltungen zu unserm Besten zu einem guten Vertrauen gegen Gott gestimmt, zu einer dankbaren Liebe gegen ihn geneigt, kurz es muß

beruhiget werden. Auch zum Fortgang in der sittlichen Besserung durch Religion oder auf der Bahn der wahren Gottseligkeit ist eine gewisse Heiterkeit des Gemüths, wodurch es zur Beobachtung des göttlichen Willens vorzüglich aufgelegt wird, unentbehrlich nothwendig. Hieraus läßt sich schon im allgemeinen schließen, daß, wer die Ordnung der Seele befördern will, auch den Frieden der Seele befördern muß; wer auf sittliche Besserung durch Religion oder wahre Gottseligkeit hinarbeiten will, auch Beruhigung und Zufriedenheit der Seele zum Zwek haben muß. Ja man kan gewissermaßen mit dem vollkommensten Rechte sagen: nur in dem Verhältnisse, in welchem der Mensch durch Glauben an Gott ruhiger und zufriedener wird, wird er auch durch Religion besser und gottseliger.

Insbesondre gründet die Besserungsmethode des Christenthums auf unsere Beruhigung unsere Besserung, und auf beide unser wahres und ewiges Glük. Sie macht uns durch Erkenntniß Gottes und Jesu Christi, oder, durch Glauben erst zu ruhigen und seligen, und eben damit zugleich zu bessern Menschen. Und unsre sittliche Besserung durch die christliche Religionslehre bleibt immer in diesem Verhältniß mit unserer Beruhigung. Je mehr Frieden, desto mehr Ordnung der Seele. Mit unserer Beruhigung wächst unsre Besserung.

Der christliche Religionslehrer muß mithin bei seinen öffentlichen Religionsvorträgen nicht nur auf sittliche Besserung, sondern auch auf Beruhigung hinarbeiten, wenn er wirklich, was Zwek aller und auch seiner öffentlicher Religionsvorträge ist, sittliche Besserung durch Religion oder wahre Gottseligkeit pflanzen will.

So viel läßt sich überhaupt aus dem Zwek auf den Innhalt christlicher Religionsvorträge schließen.

Gleiche Resultate ergeben sich aus den allgemeinen, besonders moralischen, Bedürfnissen und gerechten Erwartungen derer, denen Religion zu diesem Zwek vorgetragen wird.

Diejenige, denen Religion zum Zwek der sittlichen Besserung durch die christliche Lehre vorgetragen werden soll, oder, das eigentliche Publikum des christlichen Religionslehrers sind Menschen, d. h. sinnlich vernünftige Geschöpfe, die noch überdis nach Geschlecht, Stand, Graden der Fähigkeiten, der Kultur, den Beschäftigungen, den äusserlichen Umständen sehr verschieden, mit vielen und mannigfaltigen Uebeln von allen Seiten umringt, und sich endlich mancher Pflichtversäumnisse und Pflichtverlezungen, ja selbst mancher moralischen Verderbnisse ihrer Natur bewußt sind, in Ansehung derer sie Belehrung und Beruhigung bedürfen, wenn der Zwek ihrer sittlichen Besserung durch Religion gehörig erreicht

werden soll. In allen diesen Hinsichten haben sie demnach gewisse allgemeine, besonders moralische, Bedürfnisse, die durch die abgesondert vorgetragene Naturreligion und Moral des Christenthums bei weitem nicht so vollständig befriediget werden können, als durch die schriftmäßige Verbindung der aus der Natur erkennbaren und moralischen Wahrheiten mit den übrigen theoretischen und eigenthümlichen Lehren des Christenthums, so weit diese nach den Urkunden allgemeine Religion, oder Erkenntniß der Wahrheit zur Gottseligkeit sind. Als Menschen, d. h. als sinnlich vernünftige Wesen, die noch dazu, was Geschlecht, Stand, Grad der Fähigkeiten, der Kultur, der Beschäftigungen, der äusserlichen Umstände betrifft, so verschieden sind, bedürfen sie einer Religion, die eben so stark zu ihrer Sinnlichkeit und Empfindung als zu ihrer Vernunft spricht, wenn sie anders auf eine für sie recht deutlich gewisse und wirksame Art belehrt werden sollen. Eben so stark, sage ich, muß die Religion des größesten Theiles sinnlichvernünftiger Wesen zu ihrer Sinnlichkeit als zu ihrer Vernunft sprechen. Und sollte es denn ein Verbrechen der beleidigten Majestät, eine Herabwürdigung, eine Geringachtung der Vernunft seyn, das zu behaupten? Damit werden doch die andern Wege, zur Erkenntniß und Ueberzeugung von den wichtigsten Wahrheiten der Religion und Sittenlehre zu gelangen, in

keinem Fall verachtet, vernachläßiget, oder, für ganz unbrauchbar und unzulänglich für alle und jede Menschen erklärt, noch vielweniger wird die Sinnlichkeit auf Kosten der Vernunft gepriesen, oder irgend eine Art der Schwärmerei begünstiget. Es wird nur behauptet, daß an Geschichte geknüpfte, oder dadurch unterstüzte und gleichsam versinnlichte Wahrheit für den grösseren Theil sinnlichvernünftiger Geschöpfe mehr Klarheit, Gewißheit, Kraft und Wirksamkeit habe, als dieselbe Wahrheit, sofern sie blos der Vernunft vorgelegt wird. Und solange diese Erfahrungs-Wahrheit nicht geläugnet werden kann, solange kann es auch nicht geläugnet werden, daß mit und neben der Natur-Religion und Moral des Christenthums auch das ganz auf Geschichte gebaute, aus Geschichte hervorgehende, sich um Geschichte herumdrehende Evangelium Jesu Christi dem Christenvolke vorgetragen werden müsse, soweit es nemlich nach den Urkunden mit der allgemeinen Religion oder mit der Erkenntniß der Wahrheit zur Gottseligkeit in Verbindung stehet. Denn davon ist immer die Rede — Von den rein christlichen Lehren selbst, nicht von allen und jeden biblischen oder ausserbiblischen Bestimmungen derselben. Gesezt auch es wäre erwiesen, was seyn oder nicht seyn kann, aber eben deswegen nicht leicht genau zu erweisen seyn wird, daß eine Christenthumslehre blos in einer Herablassung Gottes zu uns Menschen ihren

Grund hätte, und in sofern mehr zur Hülle als zum Geist, mehr zur Schaale als zum Kern der Religion gehörte: so folgte daraus noch nicht, daß diese Christenthumslehre dem christlichen Religionslehrer oder dem Christenvolke, welches er belehren soll, entbehrlich wäre. Zwar hat man schon oft gesagt, man könne bei der steigenden Aufklärung unsrer Zeiten die Verbindung der Lehre Jesu mit **Begebenheiten** entbehren, müsse sich an die erstere halten, und die Zuhörer vom Glaubens-zum VernunftChristenthum fortführen. Aber den Beweis ist man noch immer schuldig geblieben, daß die Allgemeinheit der Menschen, denen die göttliche Wolthat des Christenthums bestimmt ist, aufgehört habe, sinnlicher und jener Lehrart bedürftig zu seyn. Man spricht freilich in Büchern jezt wunderviel von der Herrschaft der Vernunft, wodurch sich das Zeitalter auszeichne. In der wirklichen Welt aber kann kein vernünftiger Mensch irgend etwas anders erblicken, als die alte, gewohnte Herrschaft der Sinnlichkeit, nur unter andern Formen, und einer noch dazu sehr unordentlichen, wenn schon vielseitig verfeinerten Sinnlichkeit. Unter diesen Umständen wäre es doch wohl sehr anmaßlich und willkührlich gehandelt, wenn man jene Verbindung der Lehre und Geschichte, welche die göttliche Weisheit für gut fand, aufgeben wollte. Ja es fragt sich überhaupt, ob je ein Zeitpunkt zu erwarten stehe, in welchem die All-

gemeinheit sinnlichvernünftiger Wesen jener Versinnli-
chung der Wahrheit werde entbehren können. Und es
ist ein höchst fehlerhafter und offenbar falscher Schluß,
wenn irgend einer, der jener Hülfe für seine Person ent-
behren zu können glaubt, von sich und einigen seines Glei-
chen auf alle übrige Menschen, vom Einzelnen aufs Gan-
ze schließt.

Hierzu kommt, daß diese Menschen mit vielen
und mannigfaltigen Uebeln auf allen Seiten umringt
sind. Schon aus diesem allgemeinen und unläugbaren
Grunde können sie, wie bereits gezeigt worden, nicht
sittlich gebessert werden, ohne zugleich beruhiget zu wer-
den. Nun enthält zwar auch die NaturReligion und
Moral des Christenthums manches, was, wenn es rein
gefaßt wird, jene Uebel vermindern und erleichtern, und
die Beruhigung menschlicher Seelen unter den dabei vor-
kommenden Erfahrungen befördern kann. Aber, zu ge-
schweigen, daß die aus ihrer innigen Verbindung mit
den übrigen Wahrheiten herausgerissene Wahrheiten der
natürlichen Religion und Moral des Christenthums sel-
ten rein genug gefaßt werden, so verhilft den sinnlich-
vernünftigen Menschen nur die Verbindung der Natur-
Religion und Moral mit den eigenthümlichen Lehren des
Christenthums zu einer vollständigen und gehörig wirk-
samen Beruhigung unter den vielen und mannigfaltigen
Uebeln, mit denen sie von allen Seiten umringt sind.

Das gilt besonders von dem sittlichen Uebel und dessen Folgen. Ich gestehe freymüthig, daß ich nicht einsehe, wie ein Mensch, der über Pflichtversäumnisse und Pflichtverlezungen eigentlich beunruhiget ist, durch die abgesondert vorgetragene NaturReligion und Moral des Christenthums hinlänglich beruhiget werden könne. Ich unterschreibe ganz, was einer unsrer scharfsinnigsten und würdigsten Gottesgelehrten hierüber sagt: [16] "Ein „Herz, welches das Gefühl seiner Schuld und Straf„barkeit umhertreibt, und dem schon die Strafe vor den „Augen schwebt, bedarf, um vollkommen beruhiget zu „werden, einer stärkern und zuverläßigern Hülfe (als „selbst auch die NaturReligion und Moral des Christen„thums ihm geben kann): der Versicherung Got„tes selbst, daß alle Sünden vergeben seyn „sollen, und zwar einer solchen Versiche„rung, die vollkommen deutlich und zuver„läßig ist, und alle Bedenklichkeiten mit „einemmal aufhebt. Und offenbar sind die Erklä„rungen des Evangeliums von dieser Art. Denn eben „dadurch zeichnet sich die Religion Jesu vor jeder andern „aus, daß sie uns einen solchen Plan Gottes bekannt „macht, nach welchem die Vergebung der Sünden und

16) D. Franz Volkmar Reinhard Geist des Christenthums in Hinsicht auf Beruhigung im Leiden. Nach dem Latein. von F. Sam. Fest. Leipz. 1792. S. 370. 371.

„die Seligkeit überhaupt nicht von unserm eignen Ver-
„dienste, das ist, von einem gegen die göttlichen Gesetze
„bewiesenen vollkommenen Gehorsam, sondern von der
„Gnade Gottes abhängt; daß Gott sie uns schenket um
„Christi willen, welcher eben dazu auf Erden lebte und
„starb, um die Hofnung der Seligkeit in einem jeden
„zu gründen und zu bevestigen, der diese grosse Wohl-
„that Gottes mit glaubigem Vertrauen annehmen und
„sich ganz in die von Gott vorgeschriebene Ordnung fü-
„gen will." Wer den Zustand eines über Pflichtversäum-
nisse und Pflichtverletzungen beunruhigten Gewissens aus
eignen und fremden Erfahrungen, wozu Selbst- und Men-
schenkenntnis reichen Stoff darbieten, kennt — und daß
dürfte man doch dem christlichen Religionslehrer, wel-
cher weit davon entfernt seyn wird, sein und andrer Le-
ben für lauter Pflichterfüllung auszugeben, anmuthen—
der wird gewiß von dem elenden Wahn geheilt seyn,
als ob die Gewissensberuhigung über diesen Punkt
eine leichte Sache wäre. So lange man Gott und sich
selbst nicht recht kennt, leichtsinnig ist, und sich in einem
übrigens ganz behaglichen Zustande die Unruhe des Ge-
wissens über Pflichtversäumnisse und Pflichtverletzungen
blos mit Hülfe der Einbildungskraft vergegenwärtiget:
so kann man vielleicht denken, gewisse allgemeine Sätze
aus der göttlich-bestätigten NaturReligion des Chri-
stenthums von Gottes Güte und Barmherzigkeit werden

in allen Fällen hinreichen, die Ruhe des Gewissens wieder herzustellen. Aber je mehr man Gott und sich selbst kennen lernt, je wahrer, richtiger und feiner man über seine Pflichten denkt, je mehr man selbst die Folgen seiner Pflichtversäumnisse und Pflichtverletzungen, zumal unter sehr verwickelten Umständen, unter anhaltenden Leiden und in Beziehung auf eine unabsehbare Zukunft empfinden muß: desto mehr wird man einsehen, daß das nicht hinreiche, desto inniger wird man überzeugt werden, daß das Begnadigungsmittel, welches uns das Evangelium bekannt macht, auch aus dem Grunde eine unschätzbare Wohlthat sey, weil es das Gesetz Gottes und das Gewissen des Sünders aufs vollkommenste befriediget.

Die Gränzen dieser Abhandlung gestatten keine von einzelnen Lehren hergenommene Beispiele mehr. Aber eine allgemeinere Anmerkung in Beziehung auf einzelne hieher gehörige Christenthumslehren führt das bisher Gesagte doch sehr natürlich herbey. Manche Christenthumslehre kommt ganz unschuldiger Weise in den Verdacht, als ob sie, wahr oder nicht wahr, wenigstens mit sittlicher Besserung und praktischem Leben so wenig zusammenhänge, daß man sie mit Recht von den Materialien des christlichen Volksunterrichts ausschliesse, blos weil sie von jeher der Gegenstand scholastischer und metaphysischer Spitzfindigkeit, gar oft auch der Zielpunkt theologischer Zanksucht seyn muß. Aber man sondere nur den

Saz selbst, so wie ihn das reine Evangelium Jesu und seiner Apostel als eine Wahrheit zur Gottseligkeit aufstellt, sorgfältig ab von allen Erklärungen und Hypothesen, welche die wissenschaftliche Behandlung darüber aufgestellt hat, und welche in andern Rüksichten mehr oder minder Werth haben können; so wird man gewöhnlich finden, daß er nach dem Zwek, den er für Menschen haben soll, eine sehr einfache Seite hat, die mit dem Ideenkreise des gemeinsten Verstandes, mit sittlicher Besserung und praktischem Leben in mannigfaltigen nahen Beziehungen steht. Die Säze: "Gott hat seinen Sohn gesandt, daß wir „durch ihn leben sollen;" "der Gehorsam des Sohnes „Gottes bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz hat uns „Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit bewirkt," sind Säze dieser Art. Was ist nicht über diese beede Säze Jahrhunderte hindurch philosophirt worden! Aber sollte deswegen der einfache Saz: "Gott hat seinen Sohn „gesandt, daß wir durch ihn leben sollen," etwas von seiner Allgemeinnüzlichkeit und Wichtigkeit für sittliche Besserung und praktisches Leben verlohren haben? Oder sollten wir den andern Saz: "der Gehorsam des Soh„nes Gottes bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz „hat uns Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit „bewirkt," deswegen nicht glauben und gebrauchen können, weil wir nicht einsehen, wie das eine seyn mußte,

um das andre zu bewirken? Darf etwa der Mensch nichts glauben, ohne einzusehen, wie es zugeht? Der Mensch, der in so vielen tausend Fällen sich begnügen muß, zu wissen, daß etwas ist, ohne auch nur eine Vermuthung aufstellen zu können, wie es ist? der täglich so vieles gebraucht, wobei ihm in Absicht auf die Natur und Art der Wirkung vieles verborgen bleibt? Unendlich leicht wird es freilich denen, welche die Lehre von der Person Jesu und von dem Zwek seines Todes bestreiten, oder, von den Materialien des christlichen Volksunterrichts ausschliessen, wenn sie den wahren Siz des Streites so künstlich zu wenden wissen, daß der ununterrichtete Leser denken muß, es gebe keine reineren und richtigeren Vorstellungen der Lehre von der Person Jesu und dem Zwek seines Todes als jene scholastisch-metaphysischen, mit welchen sie sich unaufhörlich herumschlagen, wenn sie thun, als ob nie ein Storr, ein Seiler, ein Schwarze u. a. ein Wort darüber verlohren hätten — aber ob's edel ist, so zu thun? — das ist eine andere Frage.

Endlich sind sich die Menschen, welche das Publikum des christlichen Religionslehrers ausmachen, selbst mancher moralischen Verderbnisse ihrer Natur bewußt, in Ansehung derer sie Belehrung und Beruhigung bedürfen, wenn der Zwek ihrer sittlichen Besserung durch Religion gehörig erreicht werden soll. Nicht nur

ehmalige Pflichtversäumnisse und Pflichtverletzungen machen ihnen zu schaffen, sondern eben so sehr das gegenwärtige Gefühl der moralischen Verderbnisse ihrer Natur. Auch wenn sie die Heiligkeit des Sittengesetzes längst anerkannt, und den Willen haben, es standhaft zu erfüllen, müssen sie noch so oft die Erfahrung machen, die ein Apostel [17] so treffend beschrieben hat: Wollen habe ich „wohl, aber das Gute vollbringen kann ich nicht. „Ich habe zwar Lust an Gottes Gesez; ich sehe aber ein „andres Gesez in mir, das da wiederstreitet dem Gesez „in meinem Gemüthe, und nimmt mich gefangen unter „der Sünde Gesez." Dis kann in ehmaligen, oft wiederholten, Abweichungen von dem Gesez Gottes, wodurch allmählig diese böse Gewohnheit, dieser Geschmak oder Hang zum Bösen entstanden ist, seinen guten Grund haben. Nun kann man freilich sagen, daß das nicht überall und immer, und nicht bei allen, denen die christliche Religion zum Zwek der sittlichen Besserung vorgetragen wird, der Fall seyn werde. Und das gebe ich gerne zu. Dagegen fodre ich denn aber auch, und, wie mich dünkt, nicht mit Unrecht, daß der christliche Religionslehrer auch auf ein nicht ganz allgemeines, aber doch oft vorkommendes moralisches Bedürfnis derer, denen er Religion zum Zwek der sittlichen Besserung vor-

17) Röm. 7, 18. 22, 23.

trägt, in dem Fall Rüksicht zu nehmen verpflichtet sey, wenn die Erkenntniß der Wahrheit zur Gottseligkeit, wie sie Gott geoffenbaret hat in seinem Wort, so deutlich darauf Rüksicht nimmt, als nach dem, was wir sogleich zu bemerken Gelegenheit haben werden, hier geschieht. Und das um so mehr, weil zu der nicht allgemeinen, aber oft vorkommenden, noch eine andre ganz allgemeine Erscheinung hinzukommt. Die Erfahrung aller Zeiten und Gegenden zeugt nemlich so laut, daß es keines andern Zeugnisses bedarf, von der sittlichen Fehlerhaftigkeit des Menschen als einer moralischen Krankheit, als einer unrichtigen Beschaffenheit, die allen Menschen ohne Ausnahme gemein ist. Es ist hier nicht die Rede von der Quelle des Verderbnisses, nicht von den Aeusserungen, nicht von den verschiedenen Arten und Graden dieser Aeußerungen; sondern von der fehlerhaften Beschaffenheit selbst. Diese kann um so weniger geläugnet werden, weil sie nicht nur bei solchen, von denen man annehmen könnte, daß sie sich dieselbe durch Misbrauch ihrer Kräfte zugezogen hätten, sondern auch bei solchen wahrgenommen wird, deren Fall bis nicht seyn kann. Wenn die Menschen wären, wie sie seyn sollen, d. h. zwar eingeschränkte, aber keine fehlerhafte, keine sittlich verderbte Geschöpfe: so sollten wenigstens Kinder gegen das Gute und Böse gleichgültig seyn. Aber die Erfahrung aller Seiten und Weltgegenden spricht laut und allgemein dagegen. Allen wird es leichter,

böse als gut zu werden. Die Allgemeinheit und die Gewaltsamkeit dieses Verderbens scheint es offenbar als ein natürliches Verderben anzukündigen; und so gewiß es ist, daß böse Beyspiele und viele andre Ursachen sich mit Grund auch als etwas angeben lassen, was das Verderben frühzeitig entwikeln, unterhalten und vermehren kann, so reicht doch das alles nicht zu, das Entstehen einer so allgemeinen, so unläugbaren und doch so befremdlichen Erscheinung zu erklären. Hierüber müssen diejenige, deren sittliche Besserung durch Religion Zwek öffentlicher Religionsvorträge ist, belehret und beruhiget werden. Und man kann es billig als ein ganz allgemeines moralisches Bedürfnis aller angeben, denen Religion zu diesem Zwek vorgetragen wird. Die abgesonderte vorgetragene NaturReligion und Moral des Christenthums kann das nicht. Jene enthält alle aus Natur erkennbare Wahrheiten, die wir von Gott, seinen Eigenschaften und Werken zu glauben haben, mit göttlicher Autorität vorgetragen, diese macht davon die Anwendung auf unser Thun und Lassen, und zeigt uns, was wir unter diesen Voraussezungen zu thun haben, wie wir gesinnet seyn und handeln sollen. Schließt man nun davon alle aus Natur nicht erkennbare und dem Christenthum eigenthümliche Wahrheiten und Lehren aus: so bekommt man eine Religion und Moral, die für Menschen im Zustand der Unschuld ganz vortreflich gewesen wäre. Aber für

Menschen, die Sünder sind, die sich nicht nur mancher Abweichungen von der Regel des göttlichen Gesetzes, sondern auch mancher moralischen Verderbnisse ihrer Natur bewußt sind, bedarf es nun einmal etwas mehr. Und gerade jene aus Natur nicht erkennbare und dem Christenthum eigne Wahrheiten und Lehren machen die Religion und Moral des Sünders aus, der ungeachtet seiner Abweichungen und moralischen Verderbnisse beruhiget und gebessert werden soll. Sie giebt dem Sünder die beruhigendste und befriedigendste Aufschlüsse über das natürliche Verderben, das nun einmal da ist, wie mögen es anerkennen oder läugnen, über das, was Gott gethan hat, um Sünder selig zu machen, und über das, was der Sünder zu thun hat, wenn er durch Gottes Veranstaltungen wirklich und für seine Person selig werden will. Hierauf beziehen sich offenbar manche Theile der Erkenntniß der Wahrheit zur Gottseligkeit auf Hofnung des ewigen Lebens, die Gott geoffenbaret hat in seinem Wort, die Art, wie der Mensch begnadiget, beruhiget, gebessert wird, die sich auf die Verhältnisse Jesu zu uns gründende der christlichen Moral eigenthümliche Pflichten gegen Jesum, die dem Christenthum eigne Vortheile, Anstalten und Uebungsmittel zum Guten. Wie treulos und wie zweckwidrig würde ein christlicher Religionslehrer handlen, wenn er sich in seinen Religionsvorträgen an Menschen, die Sünder sind, gerade

der Religion und Moral des **Sünders** schämen, oder alles, nur das nicht vortragen wollte, was der Sünder, wenn er sittlich gebessert werden soll, vor allen Dingen glauben und üben muß!

An dis Resultat aus den allgemeinen, besonders moralischen, Bedürfnissen derer, die durch Religion sittlich gebessert werden sollen, schließt sich ein andres an aus den **billigen und gerechten Erwartungen** derer, denen Religion zu **diesem Zwek** vorgetragen wird. **Christen** bekennen sich zu einer Religionslehre, die man **Christenthum** nennt, und die, wie jede andre Religionslehre, ihr Eigenthümliches hat, wodurch der Unterschied derselben von andern Religionslehren bestimmt wird. Ueberspannt ist es nun wohl gewiß nicht, wenn Christen erwarten, ihr Religionslehrer werde ihnen keine andere, als **die** Religionslehre, zu der sie sich bekennen, vortragen, werde nicht von dem, was das Christenthum zum Christenthum macht, abstrahiren, und ihnen, wenn auch unter dem Namen des Christenthums, eine andre, und wenn auch seiner Ueberzeugung nach noch so gute und vortrefliche Religionslehre, vortragen. Es ist natürlich, billig und gerecht, daß sie **das** erwarten. Wenn sich nun bei näherer Untersuchung zeigt, was wohl keiner, der gegen das Neue Testament als eine Quelle der christlichen Religion noch einige Ehrerbietung hat, zu läugnen gemeint seyn wird, daß ein

Hauptgegenstand der christlichen Religionslehre Jesus Christus selbst, oder, die Lehre von seiner Person und Bestimmung, oder, von den Verhältnissen, in denen er mit der Menschheit stehet, sey; und daß dieser Hauptgegenstand — ich sage: die einfache Bibellehre von der Person und Bestimmung Jesu Christi, für die Erfahrungen, die auf dem Wege der sittlichen Besserung des Sünders vorkommen, gar nicht so unfruchtbar sey, als ihn diejenige ausschreyen, denen immer, sobald sie von Jesu Person und Bestimmung hören, alle darüber geführten Streitigkeiten vorschweben, sondern daß er, wenn man die Sache nur versteht — was aber dem Religionslehrer angemuthet werden kann — durchaus praktisch und auf eine für die Erfahrungen des Menschenlebens höchstanziehende Art vorgetragen werden kann: so ist die Erwartung doch eben so natürlich, billig und gerecht, der christliche Religionslehrer werde diesen Hauptgegenstand nicht mit Stillschweigen übergehen, nur selten berühren oder in Schatten stellen, sondern ihn auch in seinen öffentlichen Religionsvorträgen das seyn lassen, was er jener nähern Untersuchung zu Folge in Beziehung auf die christliche Religionslehre zu seyn verdienet. Gesezt er wollte ihnen mit oder ohne den Namen des Christenthums eine andre Religionslehre vortragen, so würde er den billigen und gerechten Erwartungen derer, denen er Religion, und zwar christliche Religion zum Zweck

der sittlichen Besserung vortragen soll, schlecht entsprechen.

Christen haben noch die Bibel in den Händen, und sehen sie als Erkenntnisquelle der geoffenbarten, namentlich der christlichen, Religion an. So wenig man in unsern Tagen Ursache finden wird, sich über Bibliolatrie zu beklagen: so findet man doch noch so viel Hochachtung und Glauben an die Bibel, der die meisten, was sie von religiöser Wahrheit kennen und von religiöser Tugend üben, verdanken, unter unserm Christenvolke vor, daß die Erwartung weder unbillig noch ungerecht ist: was Hauptgegenstand und Hauptinnhalt der Bibel ist, werde auch Hauptgegenstand und Hauptinnhalt der öffentlichen Religionsvorträge an erwachsene Christen seyn. Auch diese so billige und gerechte Erwartung derer, denen die christliche Religion zum Zweck der sittlichen Besserung vorgetragen wird, empfiehlt dem sittlichen Religionslehrer die Verbindung der Natur-Religion und Moral mit den eigenthümlichen Lehren des Christenthums, insofern die Wahrheiten zur Gottseligkeit und praktisch-wichtig sind, besonders aber die Betrachtung und Anwendung der Geschichte Jesu. Endlich begehen die Christen zum Andenken der Geschichte Jesu, seiner Geburt, seiner Leiden und seines Todes, seiner Auferstehung, der Himmelfarth und Geistessendung u. s. w. gewisse jährliche Festtage und Festzeiten; ja auch ein grosser Theil

der Sonntags-Evangelien — was wohl kein Volks- und Menschenkenner misbilligen wird — ist geschichtlich. Man hat keine Rathschläge gegeben, was man bei solchen Gelegenheiten von der Kanzel abhandeln und nicht abhandeln dürfe, und wie man es machen müsse, daß der verlesene Text doch immer noch Motto einer Abhandlung bleibe, die sich allenthalben in der Welt wohl hören läßt. Wie natürlich, billig und gerecht aber ist auch hier die Erwartung, daß der christliche Religionslehrer nicht die Geschichte mit Stillschweigen übergehen, oder, wenns hoch kommt, kurz berühren und wiederholen, sondern den wohlthätigen Innhalt und grossen Zwek dieser Geschichte und des daraus hervorgehenden Evangeliums praktisch entwikeln, und auf Herz und Leben derer anwenden werde, die vermittelst der christlichen Religionslehre sittlich gebessert werden sollen!

IV.
Briefe
über
Kants, Forbergs und Fichte's Religionstheorie,
eine unpartheyische Prüfung derselben.

I. Brief.
von A an B.

Erlauben Sie mir, unsern lange unterbrochenen Briefwechsel über religiöse Gegenstände wieder zu eröfnen. Längst schon waren meine Untersuchungen über die Hauptwahrheiten der sogenannten natürlichen Religion geendiget. Der moralische Glaube an das Daseyn Gottes, der Glaube an eine moralische Weltanordnung eines heiligen Gesezgebers, Schöpfers und Regenten der Welt wurde durch Kants unsterbliche Schriften in einem so lebendigen Bewußtseyn in mir hervorgerufen, er hat mein Innerstes so mächtig ergriffen, daß ich in ihm eine Stüze meiner edelsten Wünsche und Hofnungen gefunden zu haben glaubte, deren Verlust ich eben deßwegen für völlig unmöglich hielt, weil er meine Kraft zu wirken lähmen, meinen Muth zum Dulden niederdrücken, mich vom edelsten Kampf der Tugend zurückschröken, und mich mit einem Wort in den peinlichsten Zustand versezen müßte,

in welchem sich je ein Sterblicher befand. Wo ein Glaube dem Herzen so mächtige Fesseln anlegt, dachte ich, da müssen alle Angriffe zurückprallen: gegen diese Ueberzeugung vermag kein Scepticismus, keine Sophistik etwas. Möchten auch jeden neue Systeme auf das Kantische aufgebaut, möchten die Grundpfeiler des Kantianismus erschüttert werden, oder möchte man bei jedem neuen Fundament, das man ihm unterzulegen versucht, immer wieder die Frage aufwerfen: worauf stüzt sich denn dieses Fundament? und das eine durch das andere umstoßen: möchte man auch vergeblich ein Absolut-gewisses für die ganze Philosophie suchen. — Der Glaube an einen moralischen Weltregenten muß unumstößlich bleiben — er kann durch keinen Wechsel von Theorien und Philosophemen verändert, er kann durch den Umsturz keiner, auch nicht einer einzig-möglichen, Philosophie erschüttert werden — er muß unter den Trümmern aller Systeme wie ein unbeweglicher Fels dastehen. Möchte immerhin der feine Idealist sagen: "Alles Seyn hängt von meinem Sezen ab. Alles ist nur insofern, als ich es seze. Es ist überall nichts, was nicht durch mich gesezt ist. Alle Objekte sind nur für mich: sie sind blos insofern und blos deswegen, insofern und weil ich sie seze. Ich kann nicht aus mir selbst herausgehen, und die Objekte unabhängig von meinem Ich machen" so glaubte ich getrost und zuversichtlich antworten zu kön-

nen: Gut! Für mich ist nur das, was ich setze, was ich mir vorstelle, anschaue und denke. Aber bei der Reflexion über mein Setzen, Anschauen und Denken muß ich doch das, was gesetzt, angeschaut und gedacht wird, von der Handlung des Setzens und Vorstellens selbst unterscheiden — ich muß mir dieses Etwas als gegeben, als unabhängig von der Handlung des Vorstellens selbst gegeben denken — Noch mehr: ich muß mir gewisse Objekte meines Vorstellens als solche denken, die nicht nur von der Handlung, wodurch ich sie vorstelle, sondern auch von jeder Thätigkeit meines Ichs, deren ich mir unmittelbar oder mittelbar bewußt werden kann, unabhängig mir gegeben sind (denn ein anderes ist es offenbar, wenn ich mir mein eigenes Denken und Wollen vorstelle, ein anderes, wenn ich mir ein äußeres Objekt vorstelle) — Ich muß mir demnach auch den Grund einer gewissen Beschaffenheit der äußeren Objekte als etwas von meinem Denken, Wollen und Handeln unabhängiges, d. h. ich muß mir eine Gottheit als etwas von mir unabhängig existirendes denken; sie existirt also freilich nur insofern für mich, insofern die Vorstellung von ihrer Existenz auf meinem nothwendigen Denken und Vorstellen beruht: sie existirt insofern auch nur durch mich, insofern sie für mich existirt. Aber sie existirt für mich und durch mich als etwas von meinem Handeln unabhängiges: daran genüget mir: weiter will und kann ich nicht

gehen. Aber unmöglich konnte ich mich eines so ganz ruhigen und ungestörten Besitzes meines moralischen Glaubens an eine Gottheit mehr freuen, da ich in neueren Schriften und Abhandlungen Kants eine immer sichtbarer werdende Tendenz zum Scepticismus in der Religion deutlich wahrzunehmen glaubte. Unmöglich konnte ich vorzüglich folgende Aeusserung Kants, welche Sie ohne Zweifel mit grossem Befremden in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre (S. 180. Anmerk.) gelesen haben, ich meine, die Aeusserung: "In der That mögen alle redlich und zugleich mit Besonnenheit abgelegte Eide in keinem andern als in dem Sinn abgelegt worden seyn, da man nur auf den Fall, daß ein Gott sey, schwört" mit dem entschiedenen Glauben an ein Daseyn Gottes, den ich in mehreren seiner übrigen Schriften finde, vereinigen. Höchst beunruhigend würde für mich (ich gestehe es Ihnen offenherzig) der Gedanke: Wenn ein Geist von einer solchen Grösse, der so tief in die innere Werkstätte der menschlichen Seele eingedrungen ist, der mit seinem scharfblikkenden Auge die ersten Gründe des menschlichen Wissens und Glaubens ausgespäht hat, bey den wichtigsten aller Gegenstände der menschlichen Erkenntniß, bey einem Gegenstand, auf den er so gar bey den tiefsten critischen Untersuchungen über das menschliche Erkenntnisvermögen ein vorzügliches Augenmerk gerichtet hatte, in Schwanken und Zweifel gera-

then konnte — er, der sonst nach meinem Urtheil eine so bewunderungswürdige Consequenz, als die Frucht des tiefsten und reifsten Nachdenkens, in seinen Schriften behauptet — so könnte doch wohl irgend eine geheime Täuschung bey jenem Glauben zum Grunde liegen. Vielleicht ist man dabey bisher über Zweifel und Bedenklichkeiten hinweggeschlüpft, die man bey einer genaueren Forschung nicht umgehen kann, weil man darüber hinwegschlüpfen wollte, weil die geheime Furcht, die Festigkeit einer Ueberzeugung zu verlieren, die man um alles in der Welt nicht dahin geben möchte, den Forschungstrieb fesselte: vielleicht ist Kants forschender Geist selbst eine Zeitlang von dieser, ich möchte beinahe sagen, edlen Schwäche des Herzens dahingerissen worden: vielleicht wollte er auch der schwachen Brüder schonen, und durch empörende Angriffe gegen die Religion nicht zum Voraus seiner Philosophie den Zugang zu dem Verstand und Herzen seiner Zeitgenossen versperren. Mein Verdacht wegen des Kantischen Scepticismus in der Religion wird noch stärker, wenn ich die bekannte sceptische Abhandlung von Hrn Forberg (in Fichte's und Niethammers phil. Journal Jahrg. 1798. I Heft S. 21 ff.) mit einigen Behauptungen in Kants Schriften, besonders den spätern, vergleiche: und ich kann mich kaum der Vermuthung erwehren, Forberg habe den Sinn einiger Stellen bey Kant vollkommen getroffen. Endlich scheint auch

der neueste kritische Idealismus mit Gründen gegen den Glauben an die objektive Existenz einer Gottheit aufgetreten zu seyn (in dem verschrienen Aufsaz über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung a. a. O. S. 1 ff. und in der berühmten Appellation, welche die Feder so vieler Freunde, Halbfreunde und Gegner des kritischen Idealismus beschäftiget), die wenigstens von den Prämissen des Kantischen Scepticismus nicht unterschieden zu seyn scheinen. Längst war ich zwar schon begierig, Ihre Meinung über diese neue Erscheinungen zu erfahren: allein ich wollte mir dißmal Gewalt anthun, und erst mit mir selbst mehr ins Reine kommen, ehe ich an Ihr Urtheil appellirte. Vielleicht bin ich aller Anstrengung ungeachtet in dieser Untersuchung aus dem Grunde nicht glüklich, weil es mir an der nöthigen Ruhe und Unbefangenheit fehlt. Ist es Ihnen gelungen, einen richtigeren Gesichtspunkt zu treffen, so wird es mich freuen, von Ihnen Winke darüber zu bekommen. In jedem Fall aber werden Sie durch die Mittheilung Ihrer Gedanken zu meiner Beruhigung vieles beytragen ꝛc.

Zweyter Brief.

Von B an A.

Auch mir ist es mit dem moralischen Argument für das Daseyn Gottes beinahe eben so ergangen, wie Ihnen.

Ehe ich (wie ich wenigstens jezt glaube) den Sinn der Käntischen Behauptungen richtig gefaßt hatte, war mir der Sieg dieses Glaubens über alle Zweifel und Philosopheme der theoretischen Vernunft schon eine entschiedene Sache: ich wurde in diesem Glauben noch mehr durch die Zuversichtlichkeit bestärkt, womit alle kantisirende Philosophen und Theologen diesen ihrer Meinung nach unumstößlichen Beweis für eine objektive Existenz der Gottheit in ihre Schriften aufnahmen (eine wichtige Warnung gegen die Leichtglaubigkeit, wodurch man sich in Dingen, bey denen es nicht auf eine augenblikliche Ansicht, sondern auf tiefere und genauere Entwiklung der Begriffe ankommt, von dem Strom allgemein gangbarer Ideen und Vorstellungsarten fortreissen läßt). Es war mir, als ob ich aus einem Traum erwachte, als ich theils durch einige Aeusserungen Kants, auf die Sie sich selbst in Ihrem Brief berufen, theils durch deutliche Winke in den Schriften einiger neueren kritischen Idealisten schon früher auf eine andere mögliche Ansicht des Käntischen Arguments für das Daseyn Gottes geleitet wurde, ehe die so vieles Aufsehen erregende Aufsäze in dem Fichtischen Journal erschienen. Ich las alle Stellen in Kants Schriften, welche sich auf diesen moralischen Glauben an das Daseyn Gottes beziehen, noch einmal mit der angestrengtesten Aufmerksamkeit durch, und glaubte mich zu überzeugen, daß Kants eigene Ideen

über den moralischen Glauben zwar von denen der neueren Idealisten, aber zugleich auch von der gangbaren Vor- oder Darstellungsart dieses Kantischen Argumentes verschieden seyen. Ich kann Ihnen nicht bergen, daß auch mir diese Täuschung, die ich entdeckt zu haben glaube, etwas unangenehm war: jedoch, wie es scheint, bei weitem weniger, als für Sie, weil ich zu dieser wiederholten Prüfung der Kantischen Ideen einerseits mit der vesten Ueberzeugung, daß durch ein lauteres und unbefangenes Suchen der Wahrheit mein Herz nichts verlieren könne, und andererseits mit dem entschiedenen Vorsaz schritt, mich von allem Glauben an fremde blos menschliche Auktorität loszureissen, und vor den feinsten Insinuationen dieses für Geist und Herz so gefährlichen Feindes zu bewahren. Und man hat in der That Ursache, der Versuchung zu einem solchen Auktoritätsglauben theils die allgemeine Vorstellung von der menschlichen Schwäche und Unvollkommenheit, theils die früheren Beispiele grosser Denker entgegen zu stellen, wenn man in den meisten Schriften eines originellen Geistes, der sich (was eben bei wenigen der Fall gewesen seyn mag) mehrere Jahre lang in der Stille mit seinem System beschäftigte, in den Hauptideen, aller Verschiedenheiten der Worte, Ausdrüke und Wendungen ungeachtet, eine Gleichförmigkeit und Consequenz bewundern muß, die man vielleicht immer weniger vermissen wird, je vertrauter man sich mit seinen Schriften macht. Doch

ich will in einem Schreiben an Sie dem Königsbergischen Philosophen keinen Weihrauch streuen — Sie könnten sonst leicht dadurch veranlaßt werden, in meine Consequenz ein Mistrauen zu sezen: denn Sie wissen, daß ich weit entfernt bin, das Kantische System von manchen Fehlern und Mängeln frenzusprechen, und noch weiter entfernt zu glauben, daß es über alle Veränderungen, und selbst über alle weitere und tiefere Begründung erhaben seye. Statt dessen erlauben Sie mir, in einzelne Stellen seiner Schriften, welche den moralischen Glauben an das Daseyn Gottes betreffen, einzugehen, und Ihnen die Religionstheorie, die ich für die ächt-Kantische halte, zur Prüfung vorzulegen. Die Hauptsäze, auf die ich Sie mit Kants eigenen Worten vorzüglich aufmerksam machen zu müssen glaube, sind folgende:

1) Es ist nicht zur, sondern durch die Sittlichkeit nothwendig, die Glükseligkeit aller vernünftigen Wesen ihrer Moralität gemäß, oder die Realisirung des höchsten Guts anzunehmen. (Krit. der Urtheilskraft S. 425. Anmerk.) Die authentische Erklärung dieses Sazes, die aus der Vergleichung mit andern Behauptungen Kants hervorgeht, ist ohne Zweifel diese: Die Frage: wie soll ich meine Handlungen einrichten? muß und kann unabhängig von der Frage: was für ein Zwek soll durch die Materie meiner Handlungen erreicht werden? beantwortet werden. Die Moral schreibt mir vor, wie ich meine Handlungen

der Vernunft gemäß einzurichten habe, ohne vor der Hand darauf Rücksicht zu nehmen, was bei dieser Handlungsweise herauskommen werde. "Wenn es blos, sagt Kant (Ueber den Gemeinspruch: diß mag in der Theorie richtig seyn, aber nicht in der Praxis 1794. S. 13, 14. Anmerk.) auf die gesezliche Nöthigung der Handlungen ankommt, so muß man von allem Zwek abstrahiren, und das Gesez allein macht den Bestimmungsgrund des Willens aus" (Vergl. die Vorrede zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft). — Aber jede Handlung hat ihre Wirkung: ein vernünftiges Wesen, das Ursachen und Wirkungen verknüpft, kann von den Wirkungen seiner Handlungen nicht abstrahiren: es muß durch sein Handeln gewisse Wirkungen hervorbringen wollen, d. h. es muß nach Zweken handeln: kein Wille kann ohne Zwek seyn. Nun soll freilich der formale Zwek auch der höchste und lezte Zwek unsers Handelns seyn, d. h. auf die Frage: warum und in welcher Absicht soll ich so oder anders handeln? muß die lezte Antwort immer diese seyn: Um das Gebot der Vernunft zu befolgen, um das, was die Vernunft will, zu realisiren. Der formale Zwek des Handelns fällt mit der Triebfeder zusammen. Dieser formale Zwek bezieht sich blos auf das Formale unserer Handlungen. Ausserdem muß aber auch das Materiale unserer Handlungen einen Zwek haben (und dieser ists, den Kant meynt),

Wenn der formale Zwek blos auf das Wie unserer Handlungen geht, so bezieht sich der materiale hingegen auf das Was. Ich soll (heißt es in Beziehung auf den erstern) nach Maximen handeln, die zu einer allgemein gültigen Gesezgebung taugen, um der Vernunft Genüge zu leisten. Das Was unserer Handlungen bezieht sich auf die Materie, die wir bearbeiten, auf die Objekte, auf die wir wirken. In dieser Materie, in diesen Objekten muß durch unsere Handlungen etwas hervorgebracht werden: unsere Handlungen müssen eine gewisse Wirkung auf diese Materie haben, diese Wirkung muß der Vernunft gemäß, mithin durch die Vernunft bestimmt, folglich muß der materiale Zwek unserer Handlungen durch die Vernunft geboten werden. Mit Recht sagt also Kant (vergl. die angef. Abhandl. über den Gemeinspruch ꝛc. a. a. O.): dieser Zwek ist nicht eigennüzig, es ist ein Zwek, den uns die reine Vernunft selbst aufgibt. Dieser materiale Zwek ist nach Kant das höchste Gut, oder die Proportion zwischen Sittlichkeit und Glükseligkeit. Die Misdeutung dieses Ausdruks hat zu sehr vielen Misverständnissen und Einwürfen Anlaß gegeben. Man hat z. B. (um nur Eines anzuführen) die Frage aufgeworfen: wie es für endliche vernünftige Wesen möglich sey, auf einen Zwek hinzuarbeiten, dessen Ausführung Allwissenheit fordert, d. h. eine genaue Proportion zwischen Sittlichkeit und Glükseligkeit hervorzu-

bringen? Entwikelt man diese Begriffe nur etwas genauer, so wird man nichts Widersinnisches darinn finden. Der Begriff von Proportion zwischen Sittlichkeit und Glükseligkeit gründet sich nemlich auf ein Causalverhältniß, das man sich zwischen beyden denken muß. Sittlichkeit ist Ursache der Glükseligkeit, aber zureichende Ursache nur bei einer moralischen Weltordnung. Und nun heißt die Aufgabe: zur Proportion zwischen Sittlichkeit und Glükseligkeit der vernünftigen Wesen mitwirken, nichts anders, als: allgemeine Sittlichkeit und Glükseligkeit befördern, und zwar in dem Verhältniß der Unterordnung befördern, in welchem sie stehen. Was diß sagen wolle, wird noch deutlicher werden, wenn wir die Kantische Definition von Glükseligkeit (Crit. der prakt. Vern. S. 224.) dazu nehmen. "Glükseligkeit (heißt es a. a. O.) ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht, und beruht also auf der Uebereinstimmung der Natur zu seinem Zweke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens." Was kann diß mit einem Worte anders heissen, als das Gelingen des Guten? und was wird also Beförderung der Proportion zwischen Moralität und Glükseligkeit anders heissen, als: das Gute und das Gelingen des Guten befördern? Mit jener

Definition des Begriffs Glükseligkeit steht, soviel ich einsehe, diejenige, welche Sie in der Critik der reinenen Vernunft (II Ausg. S. 834.) finden, ganz in keinem Widerspruch, nach welcher Glükseligkeit die Befriedigung aller unserer Neigungen (sowohl extensive, der Mannichfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, und auch protensive, der Dauer nach,) seyn soll. Denn sobald Sittlichkeit zur Bedingung der Glükseligkeit gemacht wird, so fallen von selbst alle die Neigungen weg, die mit der Moralität im Widerspruch stehen. Nur soviel beweißt die leztere Definition, was auch aus so vielen andern Stellen Kants klar ist, daß er das sinnliche Wohlseyn vom Begriff der Glükseligkeit nicht ausschließt. Da nun nun die Vernunft den Zwek aufgibt, Glükseligkeit unter der Bedingung der Sittlichkeit zu befördern, so muß auch Beförderung des sinnlichen Wohlseyns, als enthalten in jenem Zwek, von der Vernunft geboten seyn. Und der Sinn des Gebots, Glükseligkeit in Proportion mit der Sittlichkeit als das höchste Gut zu befördern, ist nun kein anderer, als dieser: die Wirksamkeit der Vernunft überhaupt, und eben deswegen auch das Wohlseyn theils als Folge, theils als Beförderungsmittel der vernünftigen Wirksamkeit, bei sich und bei andern vernünftigen Wesen zu befördern. Drükt man diß Gebot in der oben angegebenen Formel so aus: Befördere das Gute und das Gelingen des Guten, so

leuchtet von selbst ein, daß in diesem Gesez das Gebot: Befördere bei dir selbst und bei andern vernünftigen Wesen das Wohlseyn, in einer doppelten Hinsicht enthalten ist, einmal nemlich, sofern das Wohlseyn Beförderungsmittel oder Bedingung (wie z. B. das Leben) des moralisch-Guten, der moralischen Thätigkeit überhaupt ist, und denn, sofern Wohlseyn zum Gelingen des Guten gehört, weil die Vernunft selbst es zur Pflicht macht, das Wohlseyn zu befördern. Zum Schluß nur noch eine einzige Folgerung hieraus: Wenn das eben angeführte Gebot der Vernunft so ausgedrükt werden muß: Befördere unter der Bedingung der Sittlichkeit das möglich-gröste Maas von Wohlseyn überhaupt bei allen sinnlich-vernünftigen Wesen — so kann man da, wo von Aufopferung eines Guts (z. B. des Lebens), dessen Erhaltung nur durch die Vernunft selbst aufgegeben ist, zur Erreichung eines grösseren Maases von Wohlseyn (z. B. des Wohls meines Vaterlandes) die Rede ist, nicht (wie schon mehrere es vorgestellt haben) von einem Streit des blos eigennüzigen Triebes nach Glükseligkeit mit dem Sittengesez sprechen: sondern es ist hier von einer sogenannten Collision der Pflichten die Rede: und so läßt sich auch überhaupt die Annahme, daß jedem sinnlich-vernünftigen Wesen dasjenige Maas von Wohlseyn zu Theil werden müsse, dessen es sich würdig macht, nicht aus der Forderung des eigennüzigen Triebes, als

solchen, und sofern er der Vernunft entgegengesetzt wird, sondern nur aus einer Forderung der praktischen Vernunft selbst deduciren.

Dritter Brief.

Von B an A.

Nach der Absendung meines letzten Briefs an Sie zog der Schluß desselben mein Nachdenken aufs neue auf die Begriffe: Proportion zwischen Sittlichkeit und Glükseligkeit, Würdigkeit glüklich zu seyn, hin. Sie werden mich keiner überflüßigen Digression in Beziehung auf den Gegenstand unserer Unterhaltung beschuldigen, wenn ich die Sache noch von einem andern Gesichtspunkt aus betrachte. Die Veranlassung zu manchen Misverständnissen gab der Umstand, daß man daran gewöhnt war, sich die Begriffe von Sittlichkeit und Glükseligkeit abgesondert zu denken, und sich eben damit ihre Vereinigung in der Idee einer Proportion zwischen Sittlichkeit und Glükseligkeit zu erschweren. Ohne Zweifel hat Kant selbst zu solchen Misverständnissen dadurch Anlaß gegeben, daß er etwas ganz anderes unter Glükseligkeit versteht, wenn er sie als getrennt von der Moralität darstellt, als wenn er sie mit dieser verbindet, und von ihr abhängig macht. Glükseligkeit des unmoralischen

Menschen- ist doch etwas ganz Verschiedenes von der Glükseligkeit des moralisch-Gesinnten. Der leztere kann nichts wünschen und wollen, als was seine Vernunft wollen und wünschen muß. Er kann z. B. kein Wohlseyn wünschen, wodurch eine grössere Summe von Wohlseyn ausser ihm verhindert würde: ein solches Wohlseyn wäre für ihn Schmerz. Aber wünschen und wollen muß er ein mit dem Wohlseyn aller übrigen vernünftigen Wesen zusammenstimmendes Wohlseyn: wünschen und wollen muß er eine mit den Naturzweken aller vernünftigen Wesen zusammenstimmende und in sich selbst harmonische Beförderung seiner gesammten Naturzweke: wünschen und wollen muß er also ein Wohlseyn, das nicht nur mit dem Wohlseyn aller übrigen vernünftigen Wesen, sondern auch mit allen übrigen Zweken seiner Natur und der Natur aller vernünftigen Wesen im Ganzen seines Daseyns zusammenstimmt. Diß ist der materiale Zwek seines Handelns, auf den er hinarbeiten muß: dadurch, daß er diesen Zwek will, und zur Erreichung desselben thut, was in seinen Kräften steht, macht er sich der Erreichung desselben würdig: entspricht der Erfolg seinem Wollen und Handeln, so ist Proportion zwischen Sittlichkeit und Glükseligkeit da: das Gute gelingt. Gelingt es dem Bösen, so entspricht zwar der Erfolg auch seinem Wollen und Wünschen: aber eben diß stört die harmonische Zusammenstimmung

der gesammten Zwecke eines Reichs von vernünftigen Wesen. Und so führt uns diese Ansicht wieder zu eben dem Ziel, zu dem wir oben gekommen sind. Um Sie von der Uebereinstimmung meiner Ideen mit den Kantischen zu überzeugen, muß ich Sie zum Schluß dieser Präliminar-Untersuchung nur noch auf den Begriff von Würdigkeit glücklich zu seyn aufmerksam machen, den er in der schon angef. Abhandlung über das Verhältniß der Theorie zur Praxis (S. 11. Anmerk.) aufstellt: "die Würdigkeit glücklich zu seyn ist diejenige, auf dem selbst eigenen Willen des Subjekts beruhende, Qualität einer Person, in Gemäsheit mit welcher eine allgemeine (der Natur sowohl als dem freyen Willen) gesetzgebende Vernunft zu allen Zwecken dieser Person zusammenstimmen würde." Soviel zur Erklärung der einen Hälfte des ersten Sazes in der Kantischen Religionstheorie, die in den Worten liegt: Es ist durch Sittlichkeit nothwendig ɔc. Das Wesentliche des religiösen Glaubens wird nun erst durch die andere Hälfte des angegebenen Sazes begründet. Wir müssen nemlich die Ausführbarkeit des materialen Zwecks, auf welchen hinzuarbeiten uns unsere Vernunft aufgiebt, annehmen. Was ich als rein-vernünftiges Wesen will, (was ich wollen soll) das muß ich als wirklich sezen. Diß heißt nach Kant ein Glauben, ein Postulat der praktischen Vernunft. Ueber diesen Saz hat sich Kant meines Erach-

tens so entscheidend erklärt, daß ich gegen allen Scepticismus, den man ihm zur Last legen möchte, protestiren zu müssen glaube. Zwar könnte sich nach seiner Behauptung (Crit. der Urtheilskr. S. 425 ff.) kein Mensch von der Befolgung seiner Pflicht freysprechen, wenn er auch die Realisirung jenes Endzweks läugnete oder bezweifelte, ohne in seinen eigenen Augen verächtlich zu werden: aber er müßte doch die Beabsichtigung des Zweks, den er in Befolgung der moralischen Geseze vor Augen haben sollte, aufgeben: die Achtung für das Sittengesez selbst müßte durch die Nichtigkeit des einzigen ihrer hohen Forderung angemessenen idealischen Endzweks geschwächt werden: es könnte ohne einen der moralischen Gesinnung selbst widerfahrenden Abbruch nicht geschehen. Noch stärker, und sogar mit einem scheinbaren Widerspruch gegen die eben angeführte Behauptung, daß auch der dogmatisch- oder sceptisch-Unglaubige sich nie von der Verbindlichkeit, die ihm das Sittengesez auflegt, freysprechen könne, drükt er sich in der Critik der reinen Vernunft (S. 841.) so aus: "Ohne einen Gott, und eine für uns jezt nicht sichtbare aber gehoffte Welt, (wir wollen einstweilen dafür sezen: ohne die Realisirung des höchsten Guts vorauszusezen) sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsazes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen

Zwek, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und nothwendig ist, erfüllen." Man kann den Widerspruch, in welchem diese Erklärung mit der obigen zu stehen scheint, lösen, wenn man unter Ideen der Sittlichkeit nichts anders, als die Idee des materialen Zweks, der durch die Vernunft aufgegeben ist, versteht, und den Hauptsaz so ausdrükt: Wenn ich die Realisirung des höchsten Guts nicht vorausseze, so kann die Vorstellung des Zweks, auf den ich hinarbeiten soll, mich nie zu den Handlungen, durch welche ich dazu mitwirken soll, bestimmen: ich kann nicht unter der Idee dieses Zweks handeln: ich kann nicht in der Absicht handeln, um zur Realisirung dieses Zweks mitzuwirken, wenn gleich das Sittengesez für sich selbst und ohne Beziehung auf jenen Zwek mich zu denselben Handlungen verpflichtet, und mich sogar verpflichtet, zu wollen, oder vielmehr zu wünschen, daß dieser Zwek erreicht werde. Dieser Wiederspruch zwischen dem reinvernünftigen Wollen und dem Denken, der alsdenn Statt findet, wenn man sich das höchste Gut nicht als wirklich, oder doch nicht als nothwendig wirklich denkt, entzweyt die theoretische und praktische Vernunft: es ist nach psychologischen Gesezen im höchsten Grade wahrscheinlich, daß er bei einem Wesen, welches fähig ist, durch andere Triebfedern, als die des Gesezes, bestimmt

zu werden, die Achtung für das Gesez in einem merklichen Grade schwächen werde. Dieser Widerspruch kann aber auch durch keine Demonstration gelöst werden — denn der Saz des Widerspruchs schlichtet nur den Streit zwischen Denken und Denken, aber nicht den Streit zwischen Denken und Wollen: objektive Gründe können hier vermöge der Natur der Sache eben so wenig gelten — es findet mithin nur ein Glauben, ein Postuliren statt.

Sie haben in Ihrem Brief die Vermuthung geäusfert, Hr Forberg möchte in der bekannten Abhandlung (Philos. Journal VIII B. Heft I. S. 21 ff.) vielleicht das nur deutlicher und bestimmter ausgedrükt haben, was Kant im Grunde doch nur unter verschiedenen Wendungen verstekt hätte. Und wirklich ist die Uebereinstimmung beider in mehreren einzelnen Ausdrüken so groß, daß man sehr leicht in Versuchung kommen kann, eine Uebereinstimmung in der Hauptsache anzunehmen. Eine genauere Vergleichung aber hat mich vom Gegentheil überzeugt. Nach Forberg wird zur Religion nichts mehr, als diß erfordert, so zu handeln, als ob man an die Realisirung des höchsten Guts glaubte (a. a. O. S. 38.) "In den Augenbliken des Nachdenkens kann mans halten, wie man will — Der moralischgesinnte, der religiöse Mensch sagt blos: Ich will, daß es besser werde, wenn auch die Natur nicht

will (S. 40.). Er wird nie müde, die Sache des Wahren und Guten zu befördern — er verzweifelt nie an der guten Sache. Religion ist nur Maxime des Willens." Sie sehen selbst, daß man nach Hrn Forbergs Behauptung unter der Idee jenes Zwecks handeln, und bei seinen Handlungen jenen Zweck beabsichtigen kann und soll, man mag über die Realität desselben bei sich entschieden haben, oder nicht. Denn die Unmöglichkeit kann man nie beweisen: man kann nie gewiß wissen, daß das Gute mislingt (a. a. O. S. 39.) Aber widerspricht nicht gerade diese Behauptung einigen oben angeführten Stellen aus Kant? Könnte Kant (Crit. der U. K. S. 425.) sagen: Wenn man das Daseyn Gottes nicht annähme, so müßte man die Beabsichtigung jenes Endzwecks aufgeben? Denn wenn man diesen Saz in Herrn Forbergs Sprache übersezte, so müßte er so lauten: Wenn man so nicht handelte, als ob das höchste Gut realisirt würde, so könnte man die Realisirung des höchsten Guts durch seine Handlungen nicht beabsichtigen. Gewiß eine seltsame Tautologie! Nur noch auf eine einzige Stelle (Crit. der Urtheilskraft S. 436.), die mir ein entscheidender Beweis für meine Behauptung zu seyn scheint, will ich Sie aufmerksam machen, ich meyne auf die Worte: "Wir werden Etwas, das den Grund der Möglichkeit und der praktischen Realität, d. i. der Ausführbarkeit eines nothwendigen moralischen

Endzwecks enthält, annehmen müssen ꝛc. Daß einzelne Ausdrüke, in denen Forberg mit Kant übereinzustimmen scheint, z. B. die Annahme des Sazes: Es ist ein Gott, unter die Maximen seiner moralischen Vernunft aufnehmen, (Crit. der Urtheilskraft S. 425. Anmerk.) das Daseyn Gottes in praktischer Absicht annehmen, so handeln, als ob eine moralische Weltregierung wirklich wäre, in Kants Schriften etwas anderes bedeuten, als ähnliche Ausdrüke in der Forbergischen Abhandlung, davon hoffe ich Sie in einem meiner folgenden Briefe überzeugen zu können.

Vierter Brief.

von B an A.

Es war Ihnen befremdend, daß ich in meinem lezten Brief in einigen aus Kants Schriften angeführten Stellen für Annahme des Daseyns Gottes den Ausdruk: Voraussezung der Realisirung des höchsten Guts substituirte: Sie werden sich aber erinnern, daß in dem ersten Hauptsaz der Kantischen Religionstheorie noch nicht eigentlich von der ersteren Annahme die Rede war, ungeachtet ich jene Stellen sehr gut dazu gebrauchen konnte, um zu zeigen, daß Kant in der That von der Forbergischen Behauptung (a. a. O. S. 45.)

„die Erscheinung eines Reichs des Satans ist eben so gewiß, als die Erscheinung eines Reichs Gottes auf Erden; die Religion der Hölle ist für die Speculation eben so gewiß, als die Religion der guten Menschen" weit entfernt sey. Kant würde freilich mit Forberg vollkommen übereinstimmen, wenn man den Ausdruk Speculation ganz auf theoretische Gründe einschränkte, und von allen praktischen abstrahirte. Denn daß die bloße Naturgeseze an sich weder für noch gegen die Erscheinung eines moralischen Reichs Gottes auf Erden entscheiden, wird Kant freilich nicht läugnen: die Naturgeseze haben an und für sich mit der Idee eines Reichs Gottes nichts zu thun. Aber der Sinn der Forbergischen Behauptung ist offenbar dieser: Es ist überhaupt ungewiß, ob das höchste Gut realisirbar sey: es läßt sich darüber gar nichts entscheiden. Es gehört gar nicht in das Gebiet des Denkens, sondern nur in das Gebiet des Handelns. Und in diesem Sinn widerspricht sie nach meinem Urtheil den bestimmtesten Erklärungen Kants. Ganz übereinstimmend scheinen freilich Kants Erklärungen in diesem Punkt nicht zu seyn. In den aus der Critik der Urtheilskraft (S. 425 ff.) angeführten Stellen giebt er zu, daß ein Wohlgesinnter den Zwek, den er in Befolgung des moralischen Gesezes vor Augen haben sollte, als unmöglich aufgeben könne (S. 428.), ungeachtet dadurch freilich der moralischen Gesinnung

immer ein Abbruch geschehen müsse; dagegen finden Sie in der Critik der praktischen Vernunft folgende Behauptungen.

S. 205. "Ist das höchste Gut unmöglich, so muß auch das moralische Gesez, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebildete Zweke gestellt, mithin an sich falsch seyn."

S. 226. "Es ist Pflicht für uns, das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugniß, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfniß verbundene Nothwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusezen, welches, da es nur unter der Bedingung des Daseyns Gottes statt findet, die Voraussezung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d. h. es ist moralisch nothwendig, das Daseyn Gottes anzunehmen."

S. 259. Anm. "Es ist Pflicht, das höchste Gut nach unserm größten Vermögen wirklich zu machen, daher muß es doch auch möglich seyn; mithin ist es für jedes vernünftige Wesen in der Welt auch unvermeidlich, dasjenige vorauszusezen, was zu dessen objektiver Möglichkeit nothwendig ist. Die Voraussezung ist so nothwendig, als das moralische Gesez, in Beziehung auf welches sie auch nur gültig ist."

S. 262. "Die Beförderung des höchsten Guts, und also die Voraussezung seiner Möglichkeit ist objektiv

(aber nur der praktischen Vernunft zu Folge, d. h. so wie die Dinge durch reine Vernunft allgemein beurtheilt werden müssen S. 258.) nothwendig" — Doch lassen sich diese Behauptungen, wie ich glaube, vereinigen, wenn man theils diese Stellen blos vom materialen Sittengesez, d. h. vom Sittengesez, sofern es einen materialen Zwek gebietet, versteht, theils aber wenn man auch annimmt, was man allerdings anzunehmen berechtiget ist, daß das, was hier objektiv oder allgemein-subjektiv heißt, nicht immer subjektiv-nothwendig (im engeren Sinne des Worts) sey, d. h. daß das Bewußtseyn dessen, was sich auf nothwendige Bestimmungen unseres Handelns und Denkens gründet, in einzelnen Subjekten durch zufällige Ursachen geschwächt, durch entgegengesezte Wirkungen wenigstens partiell aufgehoben werden könne. Muß sich doch das Moralgesez selbst, das so laut und mächtig in uns spricht, manchen Spizfindigkeiten und Grübeleien einer durch Eigennuz geleiteten Speculation unterwerfen. *) Uebrigens darf hiebei nie aus dem Auge

*) Am schwersten möchte sich eine Stelle in der Critik der reinen Vernunft (S. 856.): "Es ist schlechterdings nothwendig, daß ich dem sittlichen Gesez in allen Stüken Folge leiste. Der Zwek ist hier unumgänglich vestgestellet — da aber die sittliche Vorschrift zugleich meine Maxime ist, so werde ich unausbleiblich ein Daseyn Gottes und ein künftiges Leben glauben" mit den obenangeführten Stellen aus der Critik der Urtheilskraft (S. 425. 428.) vereinigen lassen.

gesezt werden, daß jene Nothwendigkeit durchaus nicht als eine logische betrachtet werden darf, daß es nicht eben so nothwendig ist, die Realisirung des höchsten Guts als wirklich zu sezen, als es nothwendig ist, $A = A$ zu sezen. Denn zwischen dem Wollen der reinen Vernunft und dem Denken ist eine Kluft befestiget, die nur durch Glauben ausgefüllt werden kann; nur der Glaube löst den Widerstreit zwischen der gebietenden und denkenden Vernunft. Durch den Glauben seze ich das als nothwendig wirklich, was ich durch die bloße theoretische Vernunft als nicht nothwendig wirklich sezen kann.

Der zweite Hauptpunkt der Kantischen Religionstheorie betrift nun das Daseyn Gottes selbst, als Bedingung der Realisirung des höchsten Guts. Und hier kommt es auf 2 Fragen an:

1) Wie geht der Glaube an das Daseyn einer Gottheit aus dem Sittengesez, wie geht die Religion aus der Moral hervor?

2) Was heißt es nach Kant: an das Daseyn Gottes glauben? was heißt bei ihm die Annahme des Daseyns Gottes in praktischer Absicht? wie ist unsere Erkenntniß Gottes (den Ausdruk Erkenntniß im weiteren Sinn genommen) beschaffen?

Die Beantwortung der ersten Frage wird von selbst schon auf die Zweite Licht werfen. Man hat, seit die Kantischen Ideen in Umlauf gekommen sind, dem moralischen Argument für das Daseyn Gottes verschiedene Wendungen gegeben, man hat es auf verschiedene Art aufzuhellen gesucht, man hat bald diesen, bald jenen Gesichtspunkt stärker herausgehoben, und nicht selten andere darüber aus den Augen verlohren. Es zeigten sich bei einer genaueren Entwicklung desselben, oder doch bei dieser und jener Ansicht dieses Arguments Schwierigkeiten, die man gerne übersah, weil man sich freute, einen für Herz und Verstand gleich=wohlthätigen Ruhepunkt gefunden zu haben — man nahm es wohl auch nicht immer so genau, wenn man darauf ausgieng, dieses Argument, so wie man es bisweilen darstellte, mit dem ganzen System und mit einzelnen Behauptungen in den kritischen Schriften Kants zu vereinigen. Mehrere solcher Schwierigkeiten finden Sie in den Zweifeln und Fragen, den moralischen Glaubensgrund der kritischen Philosophie betreffend, in Beziehung auf Heydenreichs Briefe über den Atheismus (Stäudlins Beiträge zur Philosophie und Geschichte der Religionslehre. III. Band S. 65 ff.) und in Heydenreichs Briefen über den Atheismus selbst angedeutet. Es kommt bei jenen Zweifeln und Fragen, so wie bei einer gründlichen Untersuchung über die Natur dieses Glaubens überhaupt auf folgende

Fragen an: welchen Antheil hat die theoretische, welchen die praktische Vernunft an diesem Glauben? Ist ein Interesse der theoretischen, oder blos ein Interesse der praktischen Vernunft dabei im Spiel? Und ist das leztere ein bloßes Interesse der reinen praktischen Vernunft, oder eines vernünftigen Wesens, welches und inwiefern es zugleich ein sinnliches und unter Einflüssen sinnlicher Triebe stehendes Wesen ist?

"Die Beförderung des höchsten Guts und die Voraussezung seiner Möglichkeit (so lautet Kants moralisches Argument) ist objektiv nothwendig (der praktischen Vernunft zu Folge): aber die Art und Weise, wie wir uns das höchste Gut als möglich, oder eine Harmonie der Naturgeseze mit den Gesezen der Freiheit denken sollen, hat etwas an sich, in Ansehung dessen uns eine Wahl zukommt. (Crit. der prakt. Vernunft S. 262. 263.) Die theoretische Vernunft entscheidet darüber nichts mit apodiktischer Gewißheit; aber dennoch ist die Annahme des Daseyns eines moralischen Welturhebers und Weltregenten die einzige der Vernunft theoretisch-mögliche Art, sich die genaue Zusammenstimmung des Reichs der Natur mit dem Reich der Sitten zu denken (Crit. der prakt. Vernunft a. a. O.): das Daseyn Gottes ist die einzige für uns denkbare Bedingung der Möglichkeit des höchsten Guts. (Critik der Urtheilskraft S. 458.) Nach

der Beschaffenheit unseres Vernunftvermögens können wir uns die Möglichkeit eines moralischen Endzwecks der Welt ohne einen Welturheber und Regierer, der zugleich moralischer Gesetzgeber ist, gar nicht begreiflich machen. (Crit. der Urtheilskraft S. 434.) (Der Sinn dieser Behauptung kann kein anderer seyn, als dieser: die theoretische Vernunft soll das höchste Gut als nothwendig-wirklich setzen, weil die praktische Vernunft will, daß es wirklich werde. Die theoretische Vernunft muß demnach auch annehmen, daß das Reich der Natur, in welchem dieser Zweck erreicht werden soll, nach einem gewissen Gesez zur Erreichung dieses Zwecks eingerichtet sey: sie muß eine Bedingung dieser Uebereinstimmung des Reichs der Natur mit dem Reich der Sitten voraussetzen, weil und insofern die Natur von der praktischen Vernunft des endlichen moralischen Wesens unabhängig ist. Die theoretische Vernunft kann nun freilich nicht dogmatisch verneinen, daß diese Uebereinstimmung nicht durch die Naturgesetze, welche für sie erkennbar sind, herbeigeführt werden könne: sie kann noch weniger behaupten, daß es keine ihr völlig unbekannte und für sie unzugängliche Bedingung des höchsten Guts geben könne: aber die einzige Voraussetzung, aus der sie die Erreichung des höchsten Zwecks erklären kann, ist die Annahme des Daseyns Gottes: die einzige Bedingung, durch welche das Be-

bingte, die moralische Welteinrichtung, nothwendig gesezt wird, ist das Daseyn eines moralischen Welturhebers.) Hier entscheidet nun ein freyes Interesse der reinen praktischen Vernunft für die Annehmung eines weisen Welturhebers (Crit. der prakt. Vernunft S. 262 ff.). Ein Interesse eines Gemüthsvermögens heißt ein Princip, welches die Bedingung enthält, unter welcher allein die Ausübung desselben befördert wird (Crit. der prakt. Vernunft S. 216.). Die praktische Vernunft macht sichs also zur Maxime, eine Voraussetzung anzunehmen, die ihren Gebrauch, d. h. die Befolgung des moralischen Gesezes allein mit Sicherheit befördern kann, d. h. das Daseyn einer Bedingung, aus welcher allein die Realisirung eines durch das Gesez selbst gebotenen Zweks theoretisch abgeleitet oder begriffen werden kann, vorauszusezen. Man muß also die Annehmung des Sazes: Es ist ein Gott, unter die Maximen seiner praktischen Vernunft aufnehmen, wenn man moralisch-consequent denken will (Crit. der Urtheilskraft S. 425. Anm.) — Eine Maxime des Fürwahrhaltens in moralischer Absicht kann befremdend scheinen: aber gerade diß ist ein Hauptpunkt, der bei der Kantischen Religionstheorie nicht übersehen werden darf. — Eine Maxime ist eine subjektive Regel des Handelns. Die Maxime der Annehmung eines moralischen Welturhebers muß sich auf

eine allgemein-gültige praktische Regel gründen, die bei dieser speciellen Anwendung ihre besondere Einschränkung hat. Was soll aber eine praktische Regel des Fürwahrhaltens? "Ein Glaube, der geboten wird, ist ein Unding" (Crit. der prakt. Vernunft S. 260.). Freilich kann man sich's nicht zur Maxime machen, etwas für-wahrzuhalten, wozu keine hinreichende Gründe vorhanden sind: wo aber diese vorhanden sind, da bedarf es wenigstens keiner unmittelbaren Maxime des Fürwahrhaltens. Wohl aber kann und soll man sichs in manchen Fällen zur Maxime machen, seinen Vorstellungen den Grad von Deutlichkeit, Lebhaftigkeit und Anschaulichkeit zu geben, in welchem sie auf das Handeln den wirksamsten und vortheilhaftesten Einfluß haben. Unter diese Fälle gehört nun auch der gegenwärtige. Durch die Verknüpfung der Vorstellung von der nothwendigen Realisirung des höchsten Guts mit der Vorstellung von einem moralischen Welturheber und Weltregenten, als der einzigen Bedingung, woraus ich die Realisirung des höchsten Guts theoretisch herleiten kann, gewinnt die erstere unmittelbar an Stärke und Lebhaftigkeit, und eben dadurch mittelbar an Ueberzeugungskraft: sie behauptet desto sicherer ein entschiedenes Uebergewicht über theoretische Grübeleyen, welche dem standhaften und beharrlichen Eifer, auf das höchste Gut hinzuarbeiten, nothwendig Abbruch thun müssen. Für mich und für

alle Wesen von meiner Natur, welche sich eine mit den moralischen Zwecken zusammenstimmende Welteinrichtung nicht anders begreiflich machen können, als durch die Voraussetzung eines moralischen Weltschöpfers, ist es Bedürfniß, sich die ganze Natur, in welcher der moralische Endzweck erreicht werden soll, so zu denken, als ob sie von einer moralischen Gottheit eingerichtet wäre. Unter dieser Form gewinnt die Ueberzeugung von der Realisirung des höchsten Guts am meisten Festigkeit: diese Form jener Ueberzeugung ist also auch für die Moralität am zuträglichsten. Denkt man sich die Bedingung einer zum moralischen Endzweck zusammenstimmenden Einrichtung der Welt unter gar keiner bestimmten, oder unter irgend einer andern Form (denkt man sich z. B. das höchste Gut als erreichbar durch die für uns erkennbare Naturgesetze) so dringen sich dem Gemüth unwiderstehlich theoretische Zweifel und Schwierigkeiten auf, welche gegen die Erreichbarkeit des moralischen Endzwecks und mithin gegen das moralische Gesetz selbst Verdacht erwecken. Da ich nun aber doch die Achtung für das moralische Gesetz und für den durch dasselbe gebotenen Endzweck nicht aufgeben darf, so würde daraus nichts als ein unseliger Widerstreit der Vernunft mit sich selbst entstehen: und um diesen zu heben, um sonach alle Hindernisse eines standhaften Gehorsams gegen das Gesetz aus dem Wege zu räumen, mache ich mirs zur

Maxime, mir die Bedingung der Erreichbarkeit des höchsten Guts unter einer Form zu denken, welche am sichersten allen speculativen Grübeleien, wodurch der Achtung für das Gesez Abbruch geschehen kann, den Zugang zum Gemüth versperrt. Diese Maxime kann übrigens doch selbst nicht für alle vernünftige Wesen von meiner Natur ein allgemein-gültiges Gebot seyn, weil man es doch nach Kants Behauptung nicht für unmöglich ausgeben kann, daß ein solches Wesen seine Pflicht standhaft erfülle, ohne sich die Ausführbarkeit des moralischen Endzweks unter jener Form, d. h. ohne sich die Welt so zu denken, als ob sie von einem moralischen Welturheber eingerichtet wäre. Endlich werden Sie nun von selbst einsehen, warum und in wiefern dieser reine Vernunftglaube von dem Grad der moralischen Gesinnung abhängig gemacht wird. Je lebendiger meine Achtung für das moralische Gesez ist, desto ernstlicher werde ich auch den durch das Gesez gebotenenen Zwek wollen: desto lebendiger wird nun auch die Ueberzeugung von der Erreichbarkeit dieses Endzweks bey mir werden: desto inniger werde ich diejenige Form dieser Ueberzeugung ergreifen, wodurch sie an Stärke und Festigkeit am meisten gewinnt. So entspringt der Glaube an das Daseyn Gottes aus dem Wollen, so darf (nach Kant. Crit. der prakt. Vernunft S. 258.) der Rechtschaffene sagen: ich will, daß ein Gott sey, d. h. ich will, daß die Welt zu mora-

lischen Zwecken so eingerichtet sey, als ob sie einen moralischen Welturheber hätte — Aus dieser Ansicht des moralischen Arguments für das Daseyn Gottes, deren Aechtheit ich aus der Zusammenstellung der wichtigsten Stellen in Kants Schriften erwiesen zu haben glaube, ergiebt sich nun von selbst die Beantwortung der oben aufgeworfenen Fragen: was für einen Antheil hat die praktische und theoretische Vernunft an diesem Glauben? Gründet er sich blos auf ein Interesse der praktischen, oder zugleich auch auf ein Interesse der theoretischen Vernunft? Beruht es auf der rein-vernünftigen, oder auf der sinnlich-vernünftigen Natur des Menschen?

Es ist nach Kant ein rein-moralisches Interesse, welches für die Annahme des Satzes: Es ist ein Gott, entscheidet. Denn das Sittengesetz selbst bestimmt mich dazu, zu wollen, daß das höchste Gut wirklich werde, nicht der eigennützige Trieb nach Glückseligkeit. Jene Maxime des Fürwahrhaltens ist eine Maxime in rein-moralischer Absicht, nicht, um die Einsprüche des eigennützigen Triebs nach Glückseligkeit durch eine sichere Gewährleistung für seine Befriedigung abweisen zu können, sondern, um die Möglichkeit der Erreichung eines durch die Vernunft aufgegebenen Zwecks sicher zu stellen, und eben damit dem Willen in Befolgung des moralischen Gesetzes Festigkeit und Beharrlichkeit zu geben. Aber freilich würde die reine praktische Vernunft dieses Interesse

gar nicht haben, wenn nicht die theoretische Vernunft sich einmal zu jedem Bedingten überhaupt eine Bedingung, und folglich auch eine Bedingung zu einer solchen Beschaffenheit der Welt denken müßte, die dem moralischen Endzweck entspricht: und dann würde die praktische Vernunft kein Interesse haben, daß die Ausführbarkeit des moralischen Endzwecks gerade unter der Bedingung des Daseyns Gottes vorgestellt werde, wenn diß nicht die für unsere theoretische Vernunft einzig-mögliche Bedingung wäre, aus welcher sie eine moralische Welteinrichtung herleiten kann. Man wird also den Sinn der Kantischen Behauptung treffen, wenn man sich so ausdrückt: die rein-praktische Vernunft hat, unter Voraussetzung einer solchen Beschaffenheit unseres theoretischen Vernunftvermögens, wie sie sich bei uns findet, und in dieser Hinsicht also ein subjektives Interesse, für die Annahme des Daseyns Gottes zu entscheiden, d. h. zu wollen, daß man sich die Welt als Wirkung eines moralischen Urhebers denke. Ein theoretisches Vernunftinteresse als solches kommt hier nicht in Betrachtung (wie von dem Ungenannten in Stäudlins Beiträgen III B. S. 99 ff. behauptet wird): denn nach Kants Grundsätzen wäre es ein misverstandenes Interesse der spekulativen Vernunft, eine höchste völlig bestimmte Ursache als Erklärungsgrund anzunehmen: für sie ist die Annahme einer obersten Ursache nur ein regulatives

Princip, nach dessen Anleitung sie unter Voraussetzung einer Einheit der Bedingungen in der Reihe derselben von Stuffe zu Stuffe aufsteigt. Nach Kants Grundsätzen kann und darf die theoretische Vernunft kein Interesse haben, eine Weltordnung, die sie als bedingt nothwendig setzt, sogleich aus einer völlig bestimmten Bedingung abzuleiten, d. h. durch diese Annahme wird der theoretische Vernunftgebrauch nicht befördert. Ihr Interesse wäre es vielmehr, für keine Bedingung zu entscheiden. Fragt man sie aber um eine zureichende Ursache einer moralischen Welt-Einrichtung, so kann sie keine andere angeben, als einen moralischen Welturheber. Und für dessen Annahme entscheidet ein reinmoralisches Interesse aus dem Grunde, weil diese Annahme allein die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Realisirung des höchsten Guts subjectiv sicher stellt, und die theoretische Zweifel an der Möglichkeit desselben niederschlägt. Der Einfluß sinnlicher Triebe kommt unmittelbar dabei in keine Betrachtung: denn auch ohne diesen Einfluß könnten theoretische Grübeleien die Achtung für das Vernunftgebot, den höchsten Endzweck zu befördern, schwächen: aber diß wird freilich um so eher der Fall seyn, wenn sinnliche Neigungen mit dieser Pflicht in Streit kommen; und aus diesem Grunde kommt die sinnliche Natur allerdings mittelbar bei diesem Interesse ins Spiel, wenn gleich das Interesse dessen ungeachtet immer noch reinmoralisch bleibt. Auf den aller-

dings scheinbaren Einwurf desselben ungenannten Verfassers (a. a. O. S. 109) daß bei dem Moralisch-Gläubigen die Natur des **Vertrauens** aufhöre, sobald die zur Ausführbarkeit des moralischen Endzwecks erforderlichen Bedingungen so genau bestimmt werden, würde Kant und mit ihm alle diejenige, die den Glauben an das Daseyn Gottes entweder im Kantischen oder in einem andern Sinn für Bedürfniß halten, antworten: Wo keine theoretische Gewisheit ist, hört die Natur des Vertrauens überall nicht auf. Um aber der Gemüthsstimmung des Vertrauens Halt und Dauer zu verschaffen, muß ich mir die Ausführbarkeit dessen, was ich hoffe, unter solchen Bedingungen vorstellen, welche ich mir als zureichende Ursachen der Ausführung denken kann. Wenn ich auf den glücklichen Ausgang irgend einer Unternehmung vertrauen will, so muß mein Vertrauen sich auf die Voraussezung gründen, daß alle Bedingungen an sich vorhanden seyen, aus denen ich den Erfolg ableiten und begreifen kann. Zum Schluß noch ein paar Worte über das, was derselbige ungenannte Verfasser (a. a. O. S. 111) als Resultat seiner Untersuchungen über den praktischen Glaubensgrund aufstellt: „So wird sich denn der sogenannte **praktische Glaubensgrund** durchaus nicht mehr weigern können, seine mystische Hülle abzuwerfen, und in der reinen und bestimmten Form eines Vernunftschlusses hervorzutreten, und sich so der öffentlichen Prüfung bloszustellen." Die-

fer Schluß oder vielmehr diese Schlüsse müßten ungefehr so lauten; Was ich als reinvernünftiges Wesen will, das muß ich als wirklich sezen. Die Realisirung des höchsten Guts will ich als rein-vernünftiges Wesen, folglich muß ich sie als wirklich sezen. — Wenn vermöge der Beschaffenheit meiner Vernunft (wohlverstanden der jezigen Beschaffenheit meiner Vernunft — anders kann ich es wenigstens nicht verstehen) die Erreichung des moralischen Endzwecks nur aus einer einzigen Bedingung, nemlich aus dem Daseyn eines moralischen Welturhebers, abgeleitet und begriffen werden kann, so muß ich diese Bedingung als vorhanden sezen u. s. w. Sie sehen, daß nach Kants Grundsäzen die Consequenz des zweiten Schlusses gar nicht als theoretische Consequenz, der Obersaz des ersten Schlusses aber nur als eine Formel für Postulate oder Glaubenssäze, nicht aber als ein theoretisch-erweislicher Saz gelten kann.

Sechster Brief.

Von B. an A.

Sie beklagen sich, daß Sie nicht recht einsehen können, wie ich zu dieser Ansicht des moralischen Glaubensgrundes gekommen sey. Ich eile daher zur Beantwortung der noch übrigen Fragen: Was heißt nach Kant das Daseyn Gottes in praktischer Absicht annehmen? wie ist

unsere Erkenntniß von Gott überhaupt beschaffen? Man muß, wie mich dünkt, hier zwei Fragen von einander unterscheiden. Die erste ist diese: Correspondirt nach Kant der Idee von einem moralischen Welturheber Etwas wirkliches, ein Objekt? Die zweite: Ist gerade das wirklich, was ich mir unter der Idee einer Gottheit denke? Muß ich annehmen, daß irgend ein Objekt genau meiner Idee von der Gottheit correspondire? (d. h. in dem Sinn, in welchem ich sage, daß meinem Begriff von irgend einem existirenden vernünftigen Wesen das Objekt correspondire) Die erste Frage muß ohne allen Zweifel bejaht werden. In dem Abschnitt der Critik der praktischen Vernunft (S. 241 f.) welcher die Frage beantwortet: Wie eine Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht zu denken möglich sey? behauptet Kant ausdrücklich, daß die Ideen der speculativen Vernunft durch das praktische Gesetz, als Bedingungen der Möglichkeit dessen, was dieses sich zum Objekt zu machen gebietet, objektive Realität bekommen, daß eine Erweiterung der theoretischen Vernunft und der Erkenntniß derselben in Ansehung des Uebersinnlichen überhaupt insofern statt finde, als die theoretische Vernunft genöthigt werde, einzuräumen, daß es solche Gegenstände gebe. Unmöglich kann man meines Erachtens hier auf die Erklärung fallen, daß unter Objekt nichts als ein Verstandesbegriff zu verstehen

sey, da schon die speculative Vernunft für sich allein ihren Ideen Objektivität in diesem Sinn gibt, und folglich keine Erweiterung derselben durch die praktische Vernunft statt fände, wenn der Ausdruck Objekt in jenem Sinn genommen werden müßte. Er unterscheidet ganz bestimmt die Erkenntniß der Vernunft in Ansehung dieser Objekte von dem für die blos theoretische Vernunft gültigen Gebrauch ihrer Ideen, welche, ohne jene Erkenntniß, transcendent und blos regulative Principien der speculativen Vernunft sind, die ihr nicht ein neues Objekt über die Erfahrung hinaus anzunehmen, sondern nur ihren Gebrauch in der Erfahrung der Vollständigkeit zu nähern, auferlegen. Nehmen Sie dazu noch die schon angeführte Stelle aus der Critik der Urtheilskraft (S. 436): „Wir werden Etwas, das den Grund der Möglichkeit und der praktischen Realität, d. i. der Ausführbarkeit eines nothwendigen moralischen Endzwecks, enthält, annehmen müssen ꝛc. so werden Sie diß nicht mehr für zweifelhaft halten können. Aber schwieriger möchte allerdings mit Recht die Beantwortung der zweiten Frage scheinen: Was correspondirt denn eigentlich in der Wirklichkeit unserer Idee von der Gottheit? Kant eifert einmal in mehreren Stellen der Critik der praktischen Vernunft (a. a. O.) und in der Critik der Urtheilskraft (S. 435 ff.) gegen nichts so sehr, als gegen einen theoretischen Gebrauch, den man in speculativer Absicht von

der Idee einer Gottheit machen möchte. Die Erkenntniß von einem gegebenen übersinnlichen Gegenstand soll nicht erweitert werden: wir werden durch das praktische Gesetz blos angewiesen, daß jene Idee ein Objekt hat, ohne doch anzeigen zu können, wie sich ihr Begriff auf ein Objekt bezieht, und das ist auch noch nicht Erkenntniß dieses Objekts (Crit. der pr. Vern. S. 243) Was kann dieß anders heissen, als soviel: Wir können nicht eben so, wie wir sagen: dieses oder jenes Objekt existirt im Raum mit diesen oder jenen Bestimmungen, auch von der Gottheit sagen: sie existirt mit diesen und jenen Eigenschaften. — Wir können eben deswegen auch die postulirte Wirkungen in der Welt nicht so aus der vernünftigen Wirksamkeit der Gottheit theoretisch erklären und herleiten, wie wir z. B. Produkte des menschlichen Verstandes aus der Wirksamkeit des menschlichen Verstandes erklären: denn daß wir eine moralische Welteinrichtung uns nicht anders, als aus der Thätigkeit einer moralischen Vernunft erklären und begreiflich machen können, bis berechtiget uns nicht, den Schluß zu machen, daß dem Grund der moralischen Welteinrichtung auch die einzige Art der Möglichkeit zukomme, die unserem Vermögen zu denken zukommt. Blos für den praktischen Gebrauch ist die Idee einer Gottheit immanent und constitutiv (praktisch = bestimmend) (Crit. der Urtheilskr. S. 437. der prakt. Vern. S. 244) indem

sie Grund der Möglichkeit ist, das nothwendige Objekt der reinen praktischen Vernunft wirklich zu machen. Durch die praktische Vernunft ist ein zureichender Grund zu gewissen bestimmten Wirkungen gegeben: die Gottheit muß laut der praktischen Vernunft der Grund einer Wirksamkeit seyn, durch welche das höchste Gut herbeigeführt wird. Einen zureichenden Grund zu einer moralischen Welteinrichtung kann ich mir aber nach der Beschaffenheit meines Vernunftvermögens nicht anders, denn als ein Wesen mit Vernunft und Willen denken. In praktischer Absicht d. h. in Beziehung auf die Realisirung des durch die praktische Vernunft gebotenen Endzwecks ist also der bestimmte Begriff von einem moralischen Welturheber subjektiv-gültig. Um unter der Idee eines Zwecks handeln zu können, der mir durch die Vernunft aufgegeben ist, muß ich mir die Erreichbarkeit desselben auf die für mich einzig begreifliche Art vorstellen, um in der Absicht, auf die Realisirung des höchsten Guts in der Natur hinzuarbeiten, auf die Natur wirken zu können, muß ich sie so beurtheilen, als ob sie von einem moralischen Weltregenten eingerichtet wäre: aber ich darf nicht kategorisch behaupten: dis ist wirklich so: sondern es ist eigentlich nur darum zu thun, daß ich meine Vorstellung von der Erreichbarkeit des moralischen Endzwecks deutlicher, anschaulicher und lebendiger mache, und damit den nachtheiligen Einfluß wegräume, den die

unbestimmte Vorstellung von irgend einem mir unbegreiflichen intelligibeln Grunde der Möglichkeit des höchsten Guts auf meinen Eifer in Verfolgung meines Zwecks haben könnte. In der Abhandlung über einen neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie drückt sich Kant so darüber aus: „An ihn (den Weltherrscher) moralisch = praktisch glauben, heißt nicht seine Wirklichkeit vorher theoretisch für wahr annehmen, damit man jenen gebotenen Zweck zu verstehen Aufklärung und zu bewirken Triebfedern bekomme: denn dazu ist das Gesetz der Vernunft schon für sich objektiv hinreichend; sondern um nach dem Ideal jenes Zwecks so zu handeln, als ob eine solche Weltregierung wirklich wäre. Erlauben Sie mir, Sie bei dieser Stelle auf das einzige aufmerksam zu machen, wodurch sich diese Kantische Erklärung von der obenangeführten Forbergischen unterscheidet, daß Kant nicht sagt: Moralisch-praktisch glauben heiße so handeln, als ob eine moralische Weltregierung wirklich wäre, sondern: die Wirklichkeit Gottes annehmen, um so zu handeln rc. dieß kann aber freilich wohl nichts anders heißen, als dieses: sich den objektiven Grund der Realisirung des höchsten Guts in der Welt unter dem Symbol eines moralischen Weltregenten denken, um durch die Verknüpfung dieser Vorstellung mit dem Ideal des höchsten Guts das Streben nach der Erreichung dieses Endzwecks zu befördern.

Doch es wird noch einleuchtender, was Kant unter dem Glauben an das Daseyn Gottes verstehe, und was er sich unter Erkenntniß Gottes denke, wenn wir uns den Sinn der Behauptung: daß wir die Eigenschaften Gottes nur nach der Analogie denken können, etwas näher entwickeln. Die Hauptstellen, deren sorgfältige Vergleichung Sie unfehlbar auf die richtige Ansicht führen wird, finden sich in der Critik der prakt. Vernunft (S. 246 ff.) in der Critik der Urtheilskraft (S. 435 ff. 448 ff. 479 ff.) Kant unterscheidet das Schliessen nach der Analogie sehr genau von dem Denken nach der Analogie. Das erstere gestattet er durchaus nicht, sondern nur das leztere. Es ist nach ihm nicht erlaubt, nach der Proportion zu schliessen: Wie sich die Produkte unserer praktischen Vernunft (die moralischen Wirkungen) verhalten zu der Wirksamkeit unserer praktischen Vernunft; so verhalten sich die Wirkungen in der Welt, welche wir als zusammenstimmend mit dem moralischen Endzwek uns denken müssen, zu der Wirksamkeit eines praktisch-vernünftigen Wesens — und in dieser Proportion das 4te Glied X (welches den Grund einer moralischen Welteinrichtung enthält) aus den 3 gegebenen Gliedern zu suchen. Dann es fehlt an der Gleichheit des Exponenten dieser beiden Verhältnisse. Das erste Verhältniß bezieht sich auf die Caussalität sinnlich-vernünftigen Wesen, das zweite hingegen auf die Caussali-

tät eines übersinnlichen Wesens. So wie Körper mit Flächen und Linien nur durch Zahlen d. h. nur insofern verglichen werden können, als Größe überhaupt ihnen gemeinschaftlich zukommt, eben so können sinnliche und übersinnliche Dinge nur insofern in Vergleichung kommen, als auf beide reine Categorien (der Begrif eines Dings vergl. Kant Crit. der U. K. S. 450 Anmerk. oder auch der Begriff Ursache) anwendbar sind. Dadurch aber, daß ich mir Gott als den Grund einer Welt, die so und so beschaffen seyn muß, zu denken genöthiget bin, gelange ich zu keiner theoretischen Erkenntniß seiner Eigenschaften: ich kann nicht sagen: dieser Grund der Welt muß diese oder jene Eigenschaften haben. Ich kann ihm sonach diese Eigenschaften auch nicht beilegen. Ich kann selbst diß nicht als eine theoretische Behauptung aufstellen: Gott besitzt Verstand und Willen (Crit. der Urtheilskr. S. 480 f. Crit. der prakt. Vernunft S. 248.) Denn wir haben keinen Begriff von einem andern Verstand und von einem andern Willen, als von einem solchen, wie wir ihn bei uns selbst d. h. bei sinnlich-vernünftigen Wesen finden, d. h. von einem eingeschränkten Verstand und Willen: und wenn wir es versuchen wollen, alles Anthropomorphistische von dem Begriff einer Intelligenz abzusondern, so bleibt nichts, als ein negativer Begriff übrig, mit dem wir schlechterdings nichts anfangen können. Es bleibt uns also nichts übrig, als uns

die Eigenschaften der Gottheit blos nach der Analogie zu denken, d. h. wir haben blos eine symbolische Erkenntniß Gottes. Ich verweise Sie hier auf Tieftrunks Abhandlung über symbolische Erkenntniß in Beziehung auf die Religion (Censur des protestantischen Lehrbegriffs III Th. Einleitung) die ich für den besten Commentar zu den angeführten Stellen der Kantischen Schriften halte, und begnüge mich blos damit, Sie auf einige Hauptideen aufmerksam zu machen. Wenn wir die Erkenntniß der äusseren Dinge ausnehmen, die wirklich im Raum existiren, so ist unsere ganze Vorstellungsart symbolisch. Denn wir denken uns alles, und die Zeit selbst nach räumlichen Verhältnissen. Alle unsere innere Veränderungen stellen wir uns als Bewegungen vor, ungeachtet unsere Seele nichts ist, das im Raum existirt. Je anschaulicher und lebhafter unsere Vorstellungen, desto stärker gezeichnet sind auch die räumlichen Bilder, unter denen wir uns das, was nicht im Raum existirt, vorstellen. Es darf Sie daher nicht befremden, wenn der Wissenschaftslehrer selbst es nicht vermeiden konnte, die abstrakteste Thätigkeit des menschlichen Geistes im Handeln und Anschauen durch Linien, durch Bewegung, Reflexion ꝛc. zu schematisiren. Nach eben diesem Gesetz muß nun auch das Uebersinnliche, das wir uns vorstellen, schematisirt, oder (wenn man diesen Ausdruk nur für solche Erfahrungsgegenstände, für welche das

Schema constitutiv ist, ausschließend gebrauchen will) symbolisirt werden. Ist man sich dabei nicht bewußt, daß übersinnliche Gegenstände nicht in Zeit und Raum existiren, so zieht man sie in die Sinnenwelt herab, und es entspringt daraus eine Menge von Irrthümern. Ist man sich aber bewußt, daß man sie nicht in Zeit und Raum setzen darf, ungeachtet man sich in der Vorstellung selbst von Zeit und Raum nicht losmachen kann, so stellt man sie symbolisch vor. Uebersinnliche Gegenstände können nur durch reine Categorien bestimmt werden. Will man sie in der Vorstellung versinnlichen, so muß man zu der reinen Categorie entweder die allgemeine Form der Anschauung, oder eine empirisch gegebene Anschauung hinzuthun. Denkt man sich also einen übersinnlichen Gegenstand als Ursache einer gegebenen Wirkung, so sagt man entweder: Wie sich ein Objekt in der Sinnenwelt überhaupt zu einem andern Objekt in der Sinnenwelt, welches durch das erstere hervorgebracht wird, (auf das erstere nothwendig folgt) verhält: so verhält sich das übersinnliche Objekt X zu einem gegebenen Objekt C. Oder man macht folgende Proportion: wie sich ein bestimmter sinnlicher Gegenstand A zu einem bestimmten sinnlichen Objekt B, welches auf eine bestimmte Art durch A hervorgebracht wird, verhält, so verhält sich X zu dem gegebenen Objekt C. Identität der Verhältnisse setzt immer Gleichheit des Exponenten voraus. In den beiden ange-

führten Beispielen ist der Exponent die reine Categorie. Ob ich beim Denken eines übersinnlichen Gegenstandes zu der reinen Categorie blos die allgemeine Form der Anschauung, oder irgend eine bestimmte Anschauung und was für eine Anschauung unterlege, das hängt von der Beschaffenheit des gegebenen Objekts ab, mit welchem der übersinnliche Gegenstand im Verhältniß steht. Ist daher eine gegebene Wirkung ähnlich einer andern gegebenen Wirkung, deren Ursache bekannt ist, so bestimme ich die unbekannte Ursache der ersteren Wirkung nach dem bestimmten Verhältniß, worinn die bekannte Ursache einer anderen ähnlichen Wirkung steht, und denke auf diese Art die Ursache X nach der Analogie. Ich denke mir sonach den unbekannten Grund einer moralischen Welteinrichtung d. h. einer Wirkung, die ich zu sezen durch das moralische Gesez selbst genöthiget bin, nach der Analogie mit dem mir bekannten und durch innere Anschauung gegebenen Grund moralischer Wirkungen — ich denke mir die moralische Weltordnung als hervorgebracht durch die freie Wirksamkeit eines moralisch-vernünftigen Wesens. Ich denke mir die moralische Wirksamkeit dieses Wesens so rein als möglich und frei von allem sinnlichen Einfluß; aber ich mag mir diese Wirksamkeit so rein denken, als ich will, so kann ich doch von dem Anthropomorphismus schlechterdings nicht abstrahiren, wenn ich mir überhaupt noch irgend etwas denken will.

Denn ich habe von moralischer Wirksamkeit gar keinen andern Begriff, als einen solchen, der mir durch meine eigene innere Anschauung gegeben ist. Moralische Wirksamkeit setzt Bestimmung einer Thätigkeit durch reine Vernunft voraus. Wenn ich nun auch so viele Einschränkungen, an die der Gebrauch meiner Vernunft gebunden ist, als nur immer möglich ist, weglasse, so ist doch schon der abstrakteste Begriff von einem Verhältniß der reinen Vernunft zu meinem Willen ein aus meiner eigenen Natur hergenommener Begriff, welcher nothwendig Merkmale der Einschränkung enthält. Aus diesem Grunde will Kant auch den abstraktesten Begriff von einem moralisch-vernünftigen Wesen nur für eine Erkenntniß Gottes in praktischer Beziehung (d. h. für die der Ausübung des Sittengesetzes zuträglichste Vorstellungsart von dem Grund der Realisirung des moralischen Endzwecks) gelten lassen (Crit. der prakt. Vernunft. S. 247 f.)

Siebenter Brief.

Von B. an A.

Sie haben sich also durch ein eigenes wiederholtes Studium der einzelnen Abschnitte und Stellen in den Kantischen Schriften, welche auf den moralischen Glaubensgrund an das Daseyn Gottes Beziehung haben, selbst von der Aechtheit der Interpretation überzeugt, die ich

Ihnen in meinen lezten Briefen mitgetheilt habe. Sie sehen nun wohl von selbst, daß man bald zu viel, bald zu wenig in diesem moralischen Argument finden wollte: Sie begreifen nun aber auch leicht, wie in ein paar neueren Schriften Kants sich solche Erklärungen über das Daseyn Gottes finden konnten, die dem einen Theil höchst erwünscht kamen, weil er darinn seine Deutung des praktischen Glaubens zu finden glaubte, dem andern Theil aber sehr ungelegen, weil er seinen Glauben an das Daseyn eines moralischen Welturhebers auf ein unumstößliches Argument gebaut zu haben meinte. Befremdend kann es Ihnen nun nicht mehr vorkommen, wenn Sie in der Kantischen Religionslehre (S. 216 Anm.) die Behauptung finden: daß in der Religion kein assertorisches Wissen des Daseyns Gottes gefordert, sondern nur ein der Speculation nach über die oberste Ursache der Dinge problematisches Annehmen, in Ansehung des Gegenstands aber, wohin uns unsre moralisch-gebietende Vernunft zu wirken anweiset, ein dieser ihrer Endabsicht Effekt verheissendes praktisches, mithin freies assertorisches Glauben vorausgesezt wird, welches nur der Idee von Gott, auf die alle moralische ernstliche (und darum glaubige) Bearbeitung zum Guten gerathen muß, bedarf, ohne sich anzumaßen, ihr durch theoretische Erkenntniß die objektive Realität sichern zu können. Denn diese Aeusserung macht einerseits das Da-

seyn Gottes durchaus nicht mehr zweifelhaft, als es durch das moralische Argument gelassen wird: sie stoßt aber auf der andern Seite auch die 2 Hauptsäze des moralischen Arguments: Es ist durch Sittlichkeit nothwendig, die Realisirung des moralischen Endzweks anzunehmen, und: es ist Bedürfniß für mich, mir die Bedingungen dieses Endzweks unter der Idee der Gottheit zu denken, um meinen Glauben an die Erreichung des höchsten Guts sicher zu stellen, und eben damit alle Grübeleien über die Möglichkeit des moralisch-gebotenen Zweks abzuschneiden, nicht um. Mit diesem praktischen Glauben muß es sich dann auch sehr gut vertragen, die Frage: ob ein Gott sey, theoretisch unentschieden zu lassen: zu dem, was jedem Menschen zur Pflicht gemacht werden kann, ist das Minimum der Erkenntniß: Es ist möglich, daß ein Gott sey, subjektiv schon hinreichend (Rel. innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft a. a. O.); denn wenn die theoretische Behauptung: Es ist ein Gott, nur keinen Widerspruch in sich schließt, so kann und darf ich mir die Welteinrichtung als das Werk eines moralischen Welturhebers denken, und es dabei völlig unentschieden lassen, was denn eigentlich der Grund der moralischen Welteinrichtung seye. Bei dieser Unentschiedenheit ist es denn freilich nicht möglich, in einem andern Sinn, als in diesem: auf den Fall, daß ein Gott sey, zu schwören. (Metaphys. Anfangsgründe der Tugendlehre S. 180

Anmerk.) Es dürfen endlich auch keine Pflichten gegen Gott in der philosophischen Moral aufgeführt werden, weil es überall wenigstens unentschieden bleiben muß, ob es ein moralisch-vernünftiges Wesen gebe, das wir Gott nennen. Und nun ziehen Sie aus allem diesem selbst das Resultat, das sich kurz in folgendem zusammenfassen läßt: Ich muß zwar eine moralische Weltordnung, ich muß Etwas annehmen, das den Grund einer solchen Welteinrichtung enthält: und es ist subjectives Bedürfniß für mich, mir dieses Etwas unter der Idee eines moralischen Welturhebers und Weltregenten vorzustellen: Aber ob es wirklich ein Wesen gebe, das dieser Idee entspricht, oder ob es irgend einen andern unbekannten Grund der Möglichkeit des höchsten Guts gebe, das müssen wir theoretisch unentschieden lassen."

nun

Achter Brief.

Von B. an A.

Sie fordern mich auf, nicht blos bei der Darstellung der Kantischen Relionstheorie stehen zu bleiben, sondern auch mein Urtheil darüber Ihnen mitzutheilen: ich würde es von selbst ohne Ihre Aufforderung gethan haben: desto erwünschter war es mir, daß Sie mir nicht nur durch

eine förmliche Aufforderung, sondern auch mit Ihrem eigenen Urtheil darüber zuvorgekommen sind. Sie beschuldigen Kant, er scheine doch absichtlich bei seiner Religionstheorie etwas versteckt zu Werk gegangen zu seyn, und man dürfe daher wohl eher davon als dazu thun. Sie gründen Ihre Beschuldigung vorzüglich auf folgenden Einwurf: „Was soll denn durch die Idee der Gottheit gewonnen werden, wenn man in demselben Augenblik, in welchem man sich diese Idee vergegenwärtiget, wenigstens denken kann: man müsse es völlig unentschieden lassen, ob ein Objekt dieser Idee correspondire? Wenn der Moralischgesinnte nur die Glaubens-Ueberzeugung erringt, daß das, was er als rein-vernünftiges Wesen will, erreicht werden müsse, worzu soll er nach einer Bedingung der Erreichung des höchsten Guts forschen? Wozu bedarf er der Idee einer Gottheit? Mag er sich diese Idee noch so geläufig machen, als er will, mag er sie mit seiner Hofnung in Absicht auf die Realisirung des moralischen Endzwecks noch so enge verknüpfen, als er will — wenn er einmal über den Grund der Möglichkeit des höchsten Guts speculirt, ist er da nicht allen den theoretischen Zweifeln und Grübeleien blosgestellt, durch welche der Glaube an die Erreichung des moralischen Endzwecks wankend werden kann — und werden diese Zweifel, wenn sie einmal sich seines Gemüths bemächtiget haben, in dem Augenblik des Handelns plözlich verschwinden? wird es in seiner Macht

ſtehen, ſie durch die Idee der Gottheit plötzlich zu verdringen?"

Ich meines Orts möchte es zwar nicht auf mich nehmen, Kant zu beſchuldigen, er habe mit der Idee der Gottheit überall nur ſpielen, und unter verſteckten Ausdrücken und Wendungen etwas hinwerfen wollen, um die Augen des Publikums zu blenden — ich glaube vielmehr recht gerne, daß er die Macht dieſer Idee auf das menſchliche Gemüth tief gefühlt, daß er ihren Einfluß auf das Handeln innig empfunden habe. Ich finde auch nicht gerade etwas Widerſinniſches, etwas Ungereimtes in der Behauptung, daß ein freies moraliſches Intereſſe uns beſtimme, uns an eine moraliſche Welteinrichtung, die wir anzunehmen gedrungen ſind, als bedingt durch einen ſolchen Grund zu denken, deſſen Wirklichkeit zwar nicht theoretiſch-erweislich aber doch nicht unmöglich, und für unſere Vernunft der einzig zureichende Erklärungsgrund der angenommenen Wirkung iſt; hingegen weiß ich den Satz: Es iſt möglich, daß ein Gott ſey, man muß das Daſeyn Gottes problematiſch annehmen, nicht ganz mit dem zu vereinigen, was Kant ſelbſt über die Erkenntniß Gottes ſagt, oder, was ſich wenigſtens aus ſeinen Erklärungen, die ſich auf unſere Erkenntniß von Gott beziehen, folgern läßt. Soll nemlich der Satz: Es iſt möglich, daß ein Gott ſey, ſo viel heiſſen: das Daſeyn eines moraliſch-vernünftigen

Wesens, welches Urheber und Regent der Welt ist, ist möglich (und anders kann es wohl nichts heissen) oder: Es läßt sich denken, daß ein Wesen existire, welches unserer Idee von der Gottheit entspricht — so läßt sich mit Recht dagegen einwenden: Wenn die Prädikate, durch welche wir die Idee von einer Gottheit bestimmen, durchaus solche Prädikate, die nur von unserer eigenen Natur hergenommen sind, und folglich durchaus Prädikate eines endlichen Wesens seyn müssen, wenn wir uns etwas dabei denken wollen, so ist es offenbar widersprechend, und also unmöglich, daß ein völlig uneingeschränktes Wesen mit solchen Eigenschaften, welche nur endlichen und eingeschränkten Wesen zukommen, existire: es ist demnach widersprechend, anzunehmen, daß unserer Idee von der Gottheit das bestimmte Etwas, welches wir uns dadurch denken, correspondire. Die Schlußanmerkung zu Kants metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre (S. 183 ff.) scheint auch ganz darauf angelegt zu seyn, nichts weiter als diß zu beweisen, daß selbst der Begriff eines Welturhebers, der durch anthropomorphistische Prädikate bestimmt wird, auf Widersprüche führe, wenn man ein wirkliches Wesen annehme, das diesem Begriff entspreche. Und wenn nach einer andern ausdrücklichen Erklärung Kants (Crit. der Urth. Kraft. S. 450. Anmerk.) „die Caussalität der Weltwesen, die immer sinnlich-bedingt (dergleichen die durch Verstand) ist, nicht auf ein Wesen übertragen wer-

den kann, welches mit jenen feinen Gattungsbegriff, als den eines Dings überhaupt, gemein hat," ist es nicht völlig widersinnisch, sich ein uneingeschränktes Wesen mit Prädikaten endlicher und eingeschränkter Wesen als existirend zu denken? „Aber, werden Sie sogleich einfallen, so ist ja die Idee einer Gottheit selbst etwas Widersprechendes, wenn wir das Merkmal der Uneingeschränktheit mit lauter Merkmalen, die Einschränkung und Endlichkeit in sich schliessen, in dieser Idee verknüpfen." Es wird, um diesen Einwurf zu beantworten, nöthig seyn, etwas tiefer in die Sache einzugehen.

Die anschauliche und entwikelte Idee von einer Gottheit, so weit sie aus positiven Merkmalen zusammengesezt ist, ist eigentlich ein Ideal der Phantasie, wodurch wir die Begriffe von unsern Eigenschaften erweitern (nach dem bekannten scholastischen Gesez des **Wegs der Eminenz**). Denken wir sie mit den Eigenschaften der höchsten Vernunft und des reinsten Willens, so personificiren wir nur die Idee eines rein-vernünftigen Willens, die sich in unserm Innern offenbart: wir können sie uns gar nicht anders als menschlich vorstellen, d. h. ihr menschliche Eigenschaften beilegen, so sehr wir unsere Vorstellungen von diesen Eigenschaften einerseits durch Abstraktion verfeinern und sublimiren, und andererseits ihre Wirksamkeit durch Hülfe der Phantasie erweitern und erhöhen mögen. Die einzige Vernunftreligion kann bei ihrer Vorstellung von

der Gottheit den Anthropomorphismus eben so wenig umgehen, als die grobsinnlichste. In diesem Ideal der Phantasie liegt nun freilich an sich kein Widerspruch: denn es ist aus lauter erweiterten endlichen Prädikaten zusammengesezt: aber in der Behauptung: Es existirt ein uneingeschränktes unendliches Wesen, welches dieser Idee correspondirt, müßte ein Widerspruch liegen: denn der Begriff von einem solchen Wesen muß ganz negativ seyn, d. h. wir können uns gar nichts dabei denken, als daß es Etwas sey, dem die Eigenschaften endlicher vernünftiger Wesen nicht zukommen. Es bleibt uns demnach nichts übrig, zu sagen, als dieses: Es gibt etwas Wirkliches, das den Grund einer moralischen Weltordnung enthält — aber dieser Grund ist mir völlig unbekannt, ich stelle mir ihn blos symbolisch vor, wenn ich ihn als ein vernünftig-moralisches Wesen denke. Um diß durch ein Beispiel klar zu machen, führe ich aus Herrn Tieftrunks angeführter Abhandlung (S. XXXIV) folgendes an: „Ein hingestreckter Baum kann vom Winde, vom Wasser, von Menschen, von Thieren u. s. w. hingestreckt seyn. Alle diese Ursachen sind der Qualität nach verschieden; aber das Verhältniß zur Wirkung bleibt dasselbe, weil die Wirkung dieselbe ist. Sehe ich also eine Fichte hingestreckt, ohne die Ursache ihrer Umstürzung zu erkennen, so ist diese Ursache = X. Dennoch aber kann ich das Verhältniß derselben bestimmen, weil ich die Wir-

kung (den Sturz des Baumes) erkenne; ich werde also sagen können: Wie sich verhält ein Orkan (oder der bewafnete Menschenarm) zur Umstürzung eines Baumes, so verhält sich die Ursache X zur hingestreckten Fichte. Dadurch ist mir die Qualität der Ursache X nicht im mindesten bekannter, aber ihr Verhältniß zu der erkannten Wirkung versinnlichet." Sie sehen daraus, daß man nach dieser Ansicht der Sache, die ich bei Kant ziemlich deutlich zu finden glaube, nicht einmal sagen kann: Es ist möglich, daß ein Gott sey, oder, daß unserer Idee von der Gottheit ein anderes Etwas, als ein solches, das durch lauter reine und leere Categorien gedacht wird, in der Wirklichkeit correspondire.

Neunter Brief.

Von B. an A.

So müßte sich denn also (diß sind die Schlußworte Ihres lezten Briefs) der ganze religiöse Glaube auf den Saz reduciren: „Glaube, daß das, was in Absicht auf die Realisirung des moralischen Endzwecks nicht in deiner Gewalt steht, auf irgend eine Art, sey es auch auf welche es wolle, geschehen werde" — und so ist es auch nach meinem Urtheil allerdings, wenn der moralische Glaubensgrund gerade nur so weit gilt, als Kant seine Gültigkeit begründet hat. Aber wahrlich, edler Freund, Sie haben

Recht, wenn es wirklich an dem ist, so macht uns die Speculation auch in diesem, wie in so manchen andern Fällen unglücklich. Gewiß liegt in Ihrem, in meinem und in aller Menschen Herzen die Idee eines weisen und heiligen Weltschöpfers und Weltregenten so tief eingewurzelt, daß wir uns, troz aller Bemühung, uns auf einen Standpunkt zu erheben, von welchem uns diß als Schwäche und Eingeschränktheit des Verstandes erscheint, nicht davon losreissen können — Jedem, der Selbstachtung und edles Selbstgefühl besizt, müßte wenigstens der Gedanke unerträglich seyn, daß er wohl auch von einem unvernünftigen Wesen in Absicht auf die Erreichung seiner edelsten Zweke abhangen könne.

Aber lassen Sie uns ja über die Speculation deshalb nicht zürnen, daß wir nicht in den Zustand der Misologie (den uns Plato in seinem Phädon (ed. Bipont. T. I. p. 203) als einen höchst traurigen und gefährlichen Zustand schildert) gerathen. Eine in den Schranken der Realität und der logischen Geseze sich haltende Speculation kann nie auf Säze führen, gegen die sich ein zwar unentwikeltes aber starkes Gefühl empört. Ist die eine Speculation auf Abwege gerathen, so muß die folgende den forschenden Verstand wieder auf den rechten Weg leiten. Lassen Sie uns daher auch jezt versuchen, ob sich uns bei der Reflexion über unsere moralische Natur nicht eine haltbarere Stüze unseres Glaubens an einen morali-

schen Welturheber darbiete, und prüfen Sie folgende Ideen:

Die von unserer Vernunft verschiedene Objekte (diß wollen wir einstweilen annehmen, und dürfen es meiner Einsicht nach wenigstens mit Kant voraussezen) auf die wir durch unsere moralische Thätigkeit wirken sollen, sind von dieser unabhängig uns gegeben. Die Moral gebietet uns, auf diese Objekte so zu wirken, daß die Naturzweke im Ganzen so vollkommen als möglich erreicht werden. Diese Naturzweke sind mir durch die Triebe, Fähigkeiten und Tendenzen meiner Natur gegeben; sie sind an sich von der Form der Vernunft unabhängig: meine Vernunft bringt in sie nur die Form der Einheit und Allgemeingültigkeit d. h. sie gebietet mir blos, diese gegebene Naturzweke bei mir und bei andern vernünftigen Wesen harmonisch zu befördern, um sittlich-gut zu handeln, um dem Vernunftgesez zu gehorchen, um die Form der Vernünftigkeit zu realisiren. Ist nun dieser formale Zwek mein höchster und lezter Zwek, so muß er durch den materialen Zwek am vollkommensten realisirt werden: sonst könnte ich mich nicht entschliessen, auf den materialen Zwek hinzuarbeiten. Ich könnte mich nicht entschliessen, die Triebe und Fähigkeiten, die in meiner Natur und in der Natur anderer sinnlich-vernünftiger Wesen liegen, zu entwikeln, auszubilden und zu befördern, wenn ich nicht die Absicht dabei haben könnte, durch Beför-

derung dieser Naturzwecke den höchsten Zweck der Moralität selbst auf das vollkommenste zu befördern. Aber wie kann ich voraussetzen, daß ich durch die Beförderung von Naturzwecken, die ich nicht selbst durch meine moralische Vernunft in mich gelegt habe, den lezten Zweck der sittlichen Vollkommenheit in dem möglich = höchsten Grade erreiche, wenn ich nicht annehme, daß eine moralische Vernunft diese Triebe, Fähigkeiten und Tendenzen in meine Natur und in die Natur anderer sinnlich = vernünftigen Wesen gelegt hat? Darf ich diß nicht annehmen, so weiß ich nicht, ob und welche Naturzwecke ich nicht eher zerstören, als befördern sollte: denn ich kann ja nicht wissen, ob ich durch Zerstörung derselben den höchsten Zweck der Moralität nicht vollkommener erreichen würde, als durch Beförderung derselben: ob ich nicht alles, was mir gegeben ist, als einen Widerstand, als ein Hinderniß meiner Sittlichkeit anzusehen habe, das, je balder desto besser, aus dem Wege geschaft und weggeräumt werden muß. Ich kann es demnach nicht für meine Pflicht halten, zur Realisirung der Naturzwecke aus allen meinen Kräften mitzuwirken, wenn diese Natur nicht aus einer sittlichen Vernunft hervorgeht, wenn sie nicht das Werk eines moralischen Welturhebers ist. Was nicht aus einer moralischen Vernunft hervorgeht, was nicht durch moralische Wirksamkeit hervorgebracht ist, das kann ich als moralisch = vernünftiges Wesen nur zerstören, nicht beför-

beiten wollen — es ist (wann ich mich dieses Ausdruks bedienen darf) Contrebande im Reiche der Sittlichkeit.

Ihr Urtheil über diese Idee wird mir ohne Zweifel zu einer weiteren Erörterung Anlaß geben.

Zehenter Brief

Von B. an A.

Etwas unerwartet war mir Ihr erster Einwurf gegen die Wendungdes moralischen Arguments für das Daseyn Gottes, die ich Ihnen in meinem lezten Brief mittheilte. Sie meynen nemlich, am Ende laufe es damit doch auf kein anderes Postulat als auf dieses, hinaus, daß die von uns unabhängige Objekte mit dem Zwek der Sittlichkeit zusammenstimmen. Schwerlich wollten Sie etwas anderes (diß folgt wenigstens aus anderen Aeusserungen, die in Ihrem Brief enthalten sind) damit andeuten, als dieses: durch die Sittlichkeit werde unmittelbar nichts weiter als eine Uebereinstimmung der Naturgeseze mit dem moralischen Gesez postulirt, und daraus erst gehe der Glaube an einen moralischen Welturheber hervor. Ich behauptete hingegen: Schon die Pflicht, die Naturzweke zu befördern, seze einen durch das Moralgesez bestimmten Urheber der Natur voraus. Vielleicht wird ihnen dieser Saz einleuchtender, wenn ich ihn noch von einer andern Seite darstelle. Jeder Zwek, den sich ein moralisches Wesen als solches sezt, muß aus

moralischen Gründen hervorgehen. Wenn also das sinnliche vernünftige Wesen, sofern es moralisch handelt, die Naturzwecke zu seinen Zwecken macht, so kann diß nur unter der Voraussezung geschehen, daß die Naturzwecke sittliche Zwecke seyen. Das endliche vernünftige Wesen ist aber nicht Urheber dieser Naturzwecke d. h. es hat nicht in sich selbst die Triebe, Anlagen und Fähigkeiten gelegt, deren Ausbildung es nur als Zweck der Natur beurtheilen muß. Es sind folglich auch keine Zwecke, die dem Objekt nach aus der eigenen sittlichen Freiheit endlicher vernünftiger Wesen hervorgehen. Sollen sie also dennoch sittliche d. h. aus einer sittlichen Vernunft hervorgehende Zwecke seyn, so muß es eine andere Vernunft, als die meinige, und als die Vernunft endlicher vernünftiger Wesen überhaupt seyn, welche die Anlagen zu diesen Naturzweken in meine und in ihre Natur gepflanzt hat. Sie wenden ferner (und diß ist ein Einwurf, dessen Beantwortung ich allerdings Ihnen schuldig geblieben bin) ein: „So könnte also das System der Moral nicht ohne Religion erbaut werden, wenn Pflichten, die in der Moral aufgeführt werden müssen, nicht ohne religiöse Glaubenssäze auferlegt werden können. Dagegen streiten aber doch so viele ältere und neuere consequente Moralsysteme: dagegen dürfte man sich wohl auch auf die Erfahrung berufen; denn sicherlich würde es Menschen geben, die mit voller Wahrheit es bezeugen

können, daß sie wenigstens manche materialen Pflichten aus moralischen Beweggründen erfüllen, ohne die reli- giöse Ueberzeugung von einem moralischen Urheber der Natur in den Augenbliken des Handelns zu Hülfe zu neh- men" Ich gebe ihnen alles diß gerne zu, denn einmal kann es kein vernünftiges Wesen von sich erhalten, sich einen solchen Widerspruch in seiner Natur auch nur ei- einen Augenblik als möglich zu denken, daß so mächtige Triebe, so anlokende Fähigkeiten in seine Natur gelegt seien, zu deren Befriedigung und Ausbildung es sich nicht durch seine praktische Vernunft für verbunden hal- ten sollte. Es muß diese Anlagen als zwekmäßige An- lagen betrachten, welche dazu bestimmt sind, mit seiner moralischen Thätigkeit zu Einem Ganzen zusammenzustim- men. Die Moral kann daher unabhängig vom religiösen Glauben alle Pflichten, die sich auf Beförderung der Na- turzweke beziehen, aus dem allgemeinen Gesez: Handle nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst, daß sie allgemein gültige Geseze in einem Reich von ver- nünftigen Wesen werden, ableiten. Aber wenn man über das Verhältniß der praktischen Vernunft zu den Natur- trieben reflektirt, so muß die in der Moral vorausgesezte Einheit der sittlichen Freiheit mit den empirischen Gese- zen unserer Natur, die Einheit des sittlichen Zweks mit den Naturzweken, die keines apodiktischen Beweises fähig ist, als ein Postulat angesehen werden, wodurch nicht blos postulirt wird, daß die Naturzweke zum höch-

sten Zwek der Moralität zusammenstimmen, sondern daß ihre Beförderung von einer moralischen Vernunft beabsichtiget worden seye, weil ich unter dieser Voraussezung allein die Beförderung der Naturzweke mir als einen solchen Zwek vorsezen kann, welcher der Form und Materie nach aus der sittlichen Vernunft selbst hervorgeht. Denn ich kann als moralisch-vernünftiges Wesen mir überall keinen Zwek sezen, bei welchem ich mir das Was (die Materie) der Handlungen nicht durch das Wie (die Form) derselben bestimmt denke. Alles muß um der Moralität willen, alles durch Moralität da seyn — alles Wirken und Handeln der Natur muß demnach zulezt aus einem moralischen Wirken und Handeln entspringen. — Aber, wenden Sie zulezt noch ein, was soll ich mir denn für einen Begriff von diesem vernünftigen Wesen machen, wenn es von Ihnen selbst zugestanden worden ist, daß am Ende auch die Idee eines reinvernünftigen Wesens doch nur eine anthropomorphistische Idee sey? Ich gebe Ihnen und dem tiefblikenden Kant gerne zu, daß wir dem höchsten vernünftigen Wesen, welches wir als moralischen Welturheber betrachten, theoretisch nicht eine solche Vernunft beilegen dürfen, von der wir allein einen Begriff haben, d. h. eine menschliche Vernunft mit mehr oder weniger Abstraktionen gedacht. Aber der moralische Glaubensgrund, den ich in diesem und dem vorigen Brief entwikelt habe, führt uns doch auf ein Merkmal, welches der oberste Grund der moralischen Welt-

einrichtung mit der praktischen Vernunft endlicher Wesen gemein hat — Wir müssen ihn achten. Dieses Merkmal ist gleichsam das Correlat eines uns unbekannten Merkmals = X, in welchem die höchste Vernunft mit der Vernunft endlicher Wesen zusammentrift. Ausser unserer praktischen Vernunft gibt es überall für uns nichts, das auf Achtung Anspruch machen kann. Um also jenen Grund der moralischen Welteinrichtung zum Gegenstand unserer Achtung machen zu können, ist es freilich unumgänglich nothwendig, ihn als ein Subjekt mit dem Prädikat einer reinvernünftigen Wirksamkeit zu denken, ohne damit theoretisch behaupten zu wollen, diese reinvernünftige Thätigkeit wirke in jenem Wesen gerade auf die Art, wie wir uns allein die Wirksamkeit derselben vorstellen können, d. h. so wie bei uns. Daraus ergibt sich endlich aber auch, daß durch unsere Unbekanntschaft mit der Natur und Wirkungsart jenes übersinnlichen Grundes unsere Pflichten gegen Gott nicht aufgehoben werden. Denn, wenn jener übersinnliche Grund Etwas ist, das auf unsere Achtung Anspruch macht, und das wir uns eben deswegen nur unter dem Ideal eines reinvernünftigen Wesens denken können, so folgt von selbst schon daraus, daß alle die Pflichten gültig sind, welche aus dem Begriff von einem moralischen Urheber und Regenten der Natur fliessen.

(Fortsetzung und Beschluß im nächsten Stük.)

V.

Etwas über das (fortdauernde) Verhältniß des Todes Jesu zur Sündenvergebung.

Von
Pfarrer Wilhelm Tobias Lang
in Singen.

Auf Ideen, die aus dem grauesten Alterthum hervorgehen und auch in dem gebildetesten Zeitalter sich nicht antiquiren, ruht immer eine besondere Ehrwürdigkeit. Dahin rechne ich auch die Idee von Sündenvergebung, unter dem Begriffe einer Befreiung von Sündenstrafen ohne Verbindung mit positiven Wohlthaten genommen. (Vgl. Hrn. D. Ammons Entwurf einer wissenschaftl. pract. Theologie S. 201.)

Mir scheint es nicht, daß man sich unter Sündenvergebung Ertheilung einer die Strafe übersteigenden Glükseligkeit dachte. Einmal ist mir die Dauer der Idee von Sündenvergebung nur daraus erklärlich, daß sie als Strafaufhebung mit Bedürfnissen der menschlichen Natur in Verbindung steht. Furcht vor Strafe als einem schmerzhaften Zustande ist dem Menschen als einem vernünftig sinnlichen Wesen natürlich.

Der Befreiung von dieser Furcht bedarf der Rohe wie der Gebildete; jener blos zu seiner sinnlichen Ruhe; dieser um auch eines Hindernisses seines Strebens nach dem Ziele der Menschheit enthoben zu werden. Befreiung von dieser Furcht wird aber nur durch Aufhebung der Strafe erhalten. Mir ist es daher schon an sich wahrscheinlicher, daß auch der, welcher sich Sündenvergebung unter dem Bilde des Versenkens in die Tiefe des Meers, des Entfernens derselben von dem Angesichte der Gottheit ꝛc. vorstellte, immer darunter Straferlassung dachte. Dann verband auch nach meinem Dafürhalten Jesus mit Sündenvergebung den Begriff von Aufhebung der Sündenstrafen Matth. 9, 1. ꝛc. Mark. 2, 5. Luk. 5, 21. Zwar bezog sich hier Sündenvergebung nur auf Befreiung von gewißen äusserlichen Folgen (Krankheit), weil das Anerkennen seiner Vollmacht (ἐξουσίας, v. 6,) nur durch etwas Sichtbares erreichbar war; allein nicht ohne Grund kann man annehmen, daß hier der Begriff überhaupt von Sündenvergebung an einem Factum erläutert sey. Denn die äusserliche Folge (Krankheit), welche Jesus aufhob, war wirkliche Sündenfolge d. h. göttliche Strafe wegen gewißer besonderer Sünde. Nur bei zwey Personen, dem Paralytischen Matth. 9, 1. und der Sünderin Luk. 7, 48. gebrauchte Jesus den Ausdruk: ἀφέωνται σοι αἱ ἁμαρτίαι σου. Bei allen übrigen Krankheiten aber, die er

heilte, that er diese Ansprache nicht Matth. 8, 3. 13. 15. 9, 22. 15, 28. 20, 34. Mark. 7, 32. Luk. 6, 10. Joh. 9, 1. ꝛc. Unter diesen übrigen Krankheiten, bei denen er nichts von Sündenvergebung erwähnte, waren gerade solche, die keine Folge gewisser besonderer Sünden d. h. kein besonderes Strafverhängniß seyn konnten Mark. 7, 32. Joh. 9, 1. wie Jesus selbst es bemerkt. Dieß leitet auf den Gedanken, daß die Krankheit des Paralytischen eine Folge besonderer Sünde war. Ich finde daher für mich keinen beweisenden Grund, daß der Paralytische aus Vorurtheil seine Krankheit für eine Folge besonderer Sünde hielte. Mag auch das Vorurtheil gewöhnlich gewesen seyn: jedes äussere Uebel sey Folge besonderer Sünde:, so war und ist es noch kein Vorurtheil, gewisse äussere Uebel für Folgen gewisser besonderer Sünden zu halten. Wenn jenes Vorurtheil gewöhnlich war und der Heilung des Paralytischen entgegenstand, warum sprach Jesus nicht von Sündenvergebung bei den übrigen Geheilten unter der Bedeutung, daß ihre Krankheit kein besonders Strafverhängniß sey, um den zur Heilung nöthigen Muth einzusprechen? (vgl. Neues theolog. Journal von Hrn. D. Paulus, 1797. 4tes St. VIII. Etwas über die Absicht der Wunderthaten Jesu.)

Bestand nun in dem angegebenen Falle Sündenvergebung in Aufhebung gewisser äusserer Folgen gewisse

ser besonderer Sünden d. h. göttlicher Strafen, so sehe ich nicht ein, warum nicht Sündenvergebung in Beziehung auf andere göttliche Strafen auch Aufhebung dieser seyn sollte. Die Schwürigkeit liegt nur in der Aufhebung einer göttlichen Strafe.

Ich glaube nicht, daß Sündenvergebung nur in diesem einzigen Falle Matth. 9, 1. ꝛc. unter dem Begriffe der Aufhebung der Sündenstrafe, in sofern sie äusserliche Folge ist, vorkomme. Das schmachtende Andrängen der Sünderin zu Jesu Luk. 7, 37. ꝛc. ganz ähnlich dem Andrängen der von äusserlichen Uebeln Geplagter Matth. 9, 20. 21. Die ähnliche und gleiche Ansprache an diese Sünderin Luk. 7, 48. 50. die er an Andere Geheilte thut Matth. 9, 2. 22. giebt eine beweisende Beziehung, daß auch sie von einem äussern Uebel gedrückt und geheilt wurde, also bey ihr Sündenvergebung in Aufhebung äusserlicher Uebel bestande.

Mir ist es wahrscheinlich, daß Jesus auch Joh. 20, 23. Sündenerlassung für Aufhebung gewisser äusserer Uebel nahm wie Matth. 9, 1. ꝛc. Einmal bedurften die Jünger zur Belebung ihres Muths und Begründung ihres Ansehns bei Andern eines sichtbaren Beweises, daß sie diese ihnen ertheilte Macht auch wirklich besitzen. Dieses Beweiß konnten sie nur erhalten, wenn sie äusserliche Uebel verhängen (κρατειν) oder die schon Verhängten aufheben (ἀφιεναι) konnten. Versicherung der künftigen Aufnah-

me oder Nichtaufnahme in das Reich Jesu — wäre dieß die von Jesu ertheilte Vollmacht gewesen, so hätte es etwas Unsichtbares betroffen, womit die Jünger weder ihr Ansehn bei Andern hätten begründen noch ihren Muth hinlänglich beleben können. Dann beweist der Erfolg, daß die Schüler Jesu die Vollmacht äussere Uebel zu verhängen oder auf zuheben empfangen hatten: 1 Cor. 5, 5. Apostg. 5, 5.

Zwar wurde sonst überall Matth. 10, 1. Luc. 9, 2. Mark. 16, 17. 18. die Macht der Jünger äussere Uebel zu verdrängen mit eigentlichen Ausdrüken bezeichnet (vgl. Hrn M. Flatt, philos. exeget. Untersuchungen über die Lehre von der Versöhnung Gottes mit den Menschen 2i Th. S. 32.); daß dieß aber nicht Joh. 20, 23. geschehe, scheint mir in dem Grunde zu liegen, daß die hier den Jüngern ertheilte Macht sich nicht blos, wie in den andern Stellen, auf das Aufheben äusserer Uebel, sondern auch auf das Verhängen bezog, also hier die Vollmacht allgemeiner lautete.

Nach dieser kurzen Betrachtung über die Idee von Sündenvergebung gehe ich zu der Untersuchung über: ob und wie Jesus und seine Schüler Sündenvergebung von seinem Tode ableiten? und in welchem Verhältnisse ihre Vorstellungsart mit den Principien der practischen Vernunft stehe?

I.

In den eigenen Reden Jesu erblike ich nirgends,

selbst in der Parabel von dem verlohrnen Sohn nicht Luk. 15, daß Jesus Sündenvergebung von Besserung ableitet, wenn ich nicht das zu Vergleichende über die Aehnlichkeit, womit es verglichen wird, ausdehnen will. Der Anlaß zu dieser Parabel giebt mir auch Aufschluß über den Zweck derselben. Den Anlaß gab V. 1. 2. der auf eingebildete Heiligkeit stolze Pharisäism, welcher die Besorgtheit Jesu für Sünder benützte, um seinen Character zu beflecken. Die ἁμαρτωλοι sind mir keine Heiden, sondern Juden, welche die Folgen gewisser Sünden ehemals oder noch sichtbar an sich trugen, und sich gerne zu Jesu, der sie nicht verachtete, drängten vgl. Luk. 7, 37. Matth. 9, 10. 11. Nach der leztern Stelle speißte Jesus mit den Zöllnern und Sündern, und v. 13. werden die Sünder, den Pharisäern, nicht den Juden überhaupt entgegengestellt. Der Zweck der Parabel ist mir daher Rechtfertigung der Besorgtheit Jesu für Sünder aus dem Wohlgefallen höherer tugendhafterer Geister und selbst des höchsten Geistes an der Umkehrung eines Sünders. Eine Rechtfertigung, welche, wie die Lauterkeit des Betragens Jesu, so die Unlauterkeit pharisäischer Denkungsart beleuchtete. (Vgl. Hrn D. Storrs Opuscula Academ Vol. I. de parab. §. XIII.) Nach dem zu illustrirenden Punkt liegt Besserung nur als die Bedingung ohne die nicht (conditio sine qua non) vor. Dieß aber liegt mir unverkennbar in den eigenen Reden

Jesu, daß er Sündenvergebung von seinem Tode ableitet. Die Deutlichkeit seiner Belehrungen hierüber stand im Verhältnisse mit der grössern oder geringern Entfernung seiner Todeszeit und der Vernehmungsfähigkeit seiner Schüler. Die Betrachtung seiner Reden über den Zwek seines Todes vor und bei der Abendmahlsstiftung wird es zeigen.

Matth. 20, 28.

„Er gebe sein Leben zur Befreiung (λυτρον) für viele." Daß λυτρον, ἀντιλυτρον ꝛc. ꝛc. Befreiung überhaupt von einem jeden Zustande, den man zu verändern wünscht, bezeichne, ist unläugbar (Apostg. 7, 35. Röm. 8, 23. Luk. 21, 28.). In der angeführten Stelle Befreiung vom Judenthum und Heidenthum anzunehmen, widerspricht der Bedeutung von λυτρον überhaupt eben so wenig als dem Zusammenhange. Aber die allgemeine Bedeutung von λυτρον, wie der Zusammenhang, begünstiget auch nicht die Annahme, daß hier λυτρον Erlösung vom Judenthum und Heidenthum sey. So ist es auch mit der Annahme, daß λυτρον Befreiung von den Sündenstrafen bezeichne. Es kommt also hier darauf an, welche besondere Bedeutung die wahrscheinlichere seyn möchte? der Grad der Wahrscheinlichkeit kann hier nur durch die übrigen Belehrungen Jesu und seiner Schüler über den Zwek seines Todes bestimmt werden. So ist es nach meinem Dafürhalten wahrscheinlicher, daß Jesus mit λυτρον den Begriff

von Befreiung von Sündenstrafen verbande. Denn in seiner letzten und deutlichsten Aeusserung über die Absicht seines Todes stellt er diese in Sündenvergebung auf Math. 26, 28. Auch Paulus bestimmt die allgemeine Bedeutung von ἀπολυτρώσεως durch Befreiung von Sündenstrafen durch den Tod Jesu Col. 1, 14. Eph. 1, 7. Versteht man aber unter Befreiung vom Judenthum und Heidenthum Befreiung von der Strafe des Juden und Heiden bindenden Gesetzes, das beide verletzten Röm. 3, 9. so ist Erlösung vom Judenthum und Heidenthum auch nichts anders als Befreiung von Sündenstrafen.

Joh. 3, 14.

Die Israeliten versündigten sich durch Unzufriedenheit mit Jehova und Moses; Jehova strafte sie dafür mit tödlich verwundenden Schlangen. Auf Bereuung ihrer Verschuldung ließ Jehova eine Schlange im Angesichte der Israeliten aufstellen, deren Anblik die Gebissenen heilte; also die von Jehova verhängte Strafe aufhob 4 Mos. 21, 5 — 9. — So wie Moses eine Schlange im Angesichte der Israeliten aufstellte, muß auch der Messias am Kreuze aufgestellt werden (ὑψωθῆναι) (vgl. Joh. 8, 28. 12, 32. 33.), um denen, welche Vertrauen auf ihn haben, die verhängte Strafe abzunehmen (μη ἀπολεσθαι) und auf ewig Beseligung zu ertheilen. Die Wohlthätigkeit des Vertrauens auf den ge-

kreuzigten Messias ist aber allgemeiner als die Wohlthätigkeit des vertrauenden Anblicks jener Schlange; diese bezog sich nur auf die sündigenden Israeliten, jene verbreitet sich über die sündigende Welt. V. 16. 17.

Die Vergleichung des gekreuzigten Messias mit der im Angesichte der Israeliten aufgestellten Schlange hat mir nur dann die treffende Spitze, wenn Strafaufhebung Zweck des Todes Jesu ist.

Joh. 12, 23. 24. 31 — 33.

Heidenproselyten verlangten Jesum zu sehen. Diesen Anlaß benutzt Jesus, von seinem nahen Tode zu sprechen. Sie werden ihn nicht mehr lange sehen; die Zeit seines Todes nahe sich (V. 23. vgl. V. 27.). Er gleiche dem Korn, das nur Frucht bringe, wenn es in der Erde absterbe (V. 24.). Für ihn — sey der Tod Uebergang in einen herrlichern Zustand (δοξασθῇ). Für die Welt — werde ein Denkmal der göttlichen Gerechtigkeit gestiftet, aber zu ihrem Besten; sein Tod sey die Strafe (κρισις) der Welt, und dem Beherrscher der bösen Menschen werde durch seinen Tod (vgl. Hebr. 2, 14.) die Herrschaft über dieselben genommen. Alle werde er dieser Herrschaft entreissen — Juden und Heiden, und sie unter seine Beherrschung ziehen (ἑλκυσω προς ἐμαυτον).

Nach diesem besteht mir die grössere Wohlthätigkeit seines Sterbens, als seines Fortlebens, nicht darin, daß er durch seinen Tod bis der Ausbreitung seiner Lehre

entgegenstehenden Hindernisse entferne, sondern darin, daß derselbe die Strafe der Welt war und die Herrschaft des bösen Princips aufhob.

Joh. 16, 7—13.

Schon vorher sprach Jesus mit seinen Schülern von seinem Hingang zu seinem Vater oder von seiner Trennung von ihnen durch den Tod und seiner Verherrlichung; aber sie vernahmen ihn nicht. Dieß rügt er ihnen vor, und sucht den Grund, daß sie ihn nicht verstanden, in ihrem allzugroßen Bekümmerniße, das alles Nachdenken darüber hinderte (V. 5. 6.). Dieses Bekümmerniß sucht er zu mildern, indem er seine Trennung von der erfreulichsten Seite darstellt. An seine Trennung sey die versprochene Unterstützung des Geistes gebunden (V. 7.): der werde sie über vieles belehren, das sie vor seiner Trennung nicht erfassen konnten, weil es Lehrbehauptungen betreffe, deren Verständlichkeit von dem Faktum seines Todes abhänge (V. 12.). Die Lehre des Geistes sey aber wahrhaftige Lehre Jesu (ἀκουσῃ v. 13. vgl. C. 5, 30.): das Nemliche werde derselbe sie lehren, was er, hätten sie es erfassen können, sie gelehret hätte (V. 14.). So z. B. gehören unter die vom Geiste zu gebenden, ihnen noch nicht erfaßlichen Belehrungen, weil ihre Vernehmlichkeit von einer Thatsache abhange, folgende Lehren:

Ueber die Größe der Sünde, gegen Jesum unglau-

big zu seyn, dessen Sendungszweck erst nach seinem Hingang im vollen Lichte erscheinen werde (V. 9.);

Ueber Freiheit von Strafe (δικαιοσύνης), die, da sein Tod Strafe der Welt (C. 12, 31.) sey, erst Folge seines Hingangs sey, und daher sey, ihn nicht ferner zu sehen, erfreulich (V. 10.); •

Ueber die an dem Beherrscher böser Menschen vollzogene Strafe (V. 11.), daß nemlich diese unter die Herrschaft Jesu gezogen werden (C. 12, 31. 32.).

Nach dieser Ansicht versprach Jesus nach meinem Dafürhalten die höhere Belehrung des Geistes erst nach seinem Hingang, nicht weil seine Gegenwart seine sinnlichen Schüler für diese höhere Belehrung unfähig machte (vgl. Hr. M. Flatt über die Lehre von der Versöhnung 2c. 2c. II. Th. S. 80.), sondern weil die höhere Belehrung sich auf Gegenstände bezog, die, weil ihre Verständlichkeit von der Thatsache seines Todes abhienge, erst nach Vollendung dieser Thatsache im gehörigen Lichte gesehen werden konnten.

Diese Reden Jesu faßten nun seine Schüler freilich nicht in dem Sinne auf, worin er sie nahm; aber sein bisheriger Zweck war auch nur, sie mit dem Gedanken an seinen Tod, der ihnen so unerträglich war (Matth. 16, 22.), und daher alle Wirksamkeit seines Unterrichts störte, vertraut zu machen, sie von dem Zweck seines Todes soviel sehen zu lassen, als zur Vorbereitung ihrer

Fassungskraft auf die höhere Belehrung hierüber nöthig war. Diese Absicht suchte er dadurch zu erreichen, daß er von dem unbestimmtern Ausdruck — Erlösung — bis auf bestimmtere Angaben seinen Tod ihnen als wohlthätig darstellte. Verbanden sie einmal den Begriff von Wohlthätigkeit mit seinem Tode, so waren sie fähig über die bestimmte Art dieser Wohlthätigkeit weitere Belehrungen aufzunehmen. Mit diesem Begriffe von Wohlthätigkeit sollten sie zur Abendmahlsstiftung kommen, um eine deutlichere Belehrung zu vernehmen. Deutlicher als sonst nie bestimmt er hier die besondere Art dieser Wohlthätigkeit, indem er von seinem Tod Sündenvergebung ableitet (Matth. 26, 28.). Zwar hat alle in Matthäus die Formel: εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν: aber dieß berechtiget, wie ich glaube, noch nicht zur Annahme, daß dieselbe nicht Rede Jesu, sondern eigener Zusaz des Matthäus sey. Ich meine nicht aus dem Grunde, weil Matthäus allein unter den Erzählern der Abendmahlsstiftung dieser anwohnte und daher ein gültigerer Zeuge sey; Denn dieß hieße auf die Glaubwürdigkeit eines Markus, eines Paulus, eines Lukas zu Gunsten des Matthäus zum voraus Verdacht legen. Paulus erwähnt nichts von der Formel: εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν: und sagt doch: er beschreibe die Stiftungsworte auf besondern Auftrag des Herrn (1 Cor. 11, 23.). Er in Gemeinschaft seines Vertrauten (Luk. 22, 19). erzählt: Jesus habe bei der

Abendmahlsstiftung die Worte gesprochen: τουτο ποιειτε εις την εμην αναμνησιν: und diese Worte führt weder Matthäus noch der Vertraute des Petrus (Mark. 14, 24.) an. Da Paulus und Lukas versichern, Jesus habe die Worte, welche sie anführen, bei der Einsezung des Abendmahls ausgesprochen, so ist mir die Meinung, daß sie mehr die Worte, welche nachher für die Agapen von den Aposteln eingesezt und gebraucht worden wären, uns aufbewahrt hätten, nicht wahrscheinlich (vgl. Neues theologisches Journal 1797. 2. St. S. 512.)

Der Grund, aus dem ich die besondere Formel des Matthäus nicht für seinen eigenen Zusaz halte, geht mir aus der Verschiedenheit der erzählten Stiftungsworte selbst in Verbindung mit dem Betragen der Jünger bei der Abendmahlseinsezung hervor. Wie fraglustig waren sie immer bei Reden, die ihnen nicht vernehmlich waren und noch bei vernehmlichern Reden als hier (vgl. Döderleins Instit. theol. pars post. S. 685. edit III.); nur hier bei der Abendmahlsstiftung keine Frage, nur hier so tiefes Schweigen! und doch Ursache genug zu fragen. Ihnen als Israeliten mußte der Genuß des Bluts verabscheuungswürdig seyn (3 Mos. 17, 11.); auch der Genus des Weins als Sinnbild des Bluts. Nun sagt Jesus: trinket alle aus diesem Kelch, diß ist mein Blut, das Blut des neuen Bundes, das zur Vergebung der Sünden vergossen wird. (Matth. 26, 28.)

Ihr Schweigen über eine ihnen als Israeliten so ärgerliche Sache ist mir daraus erklärlich, daß Jesus gleich fortfuhr, diese gesprochene Stiftungsworte auf eine mehrfache Weise darzustellen und zu wiederhohlen, bis sie ihrer Fassung näher gebracht wurden. So konnten sie als Israeliten die Worte von Matthäus und Markus aufbewahrt, durch die veränderte Darstellung derselben, wie sie bei Paulus und Lukas angetroffen wird (dieser Kelch ist der neue Bund durch mein Blut gestiftet) näher erfassen. Die dem Anschein nach widerstreitende Verschiedenheit der vier Aufbewahrer der Einsetzungsworte löst sich so in Einheit auf; sie haben alle recht, weil Jesus alles sprach, was sie erzählen (vgl. Michaelis Dogmatik, v. in Abendmahl. S. 531). Daß die Formel εις αφεσιν etc. nicht eigener Zusatz des Matthäus sey, wird dadurch wahrscheinlicher, daß auch nach der Erzählung des Lukas Jesus nach seiner Auferstehung Sündenvergebung mit seinem Leiden und Tod in Verbindung setzte (L. 24, 46. 47.); damit stimmen auch Petrus und Paulus überein.

Aus allem diesem folgt mir, daß Jesus seinen Tod mit Sündenvergebung in Verbindung stellte.

(Fortsetzung und Beschluß im nächsten Stück)

VI.

Bemerkungen über einige Stellen des ersten Briefs an die Korinthier.

1 Korinth. VI, 13. 14.

Diese Stelle scheint mir, in Hinsicht auf ihren innern **Zusammenhang**, nur dann ganz klar, wenigstens dann am klarsten zu seyn, wenn man voraussezt, daß die Worte (V. 13.): Τα βρωματα τη κοιλια, και ἡ κοιλια τοις βρωμασιν· Ὁ δε Θεος και ταυτην και ταυτα καταργησει [1]), Prämissen eines Schlusses, durch welchen einige in Korinth (vermuthlich eben dieselbe, oder einige von denen, welche die Auferstehung [2]) und das künftige Leben läug-

---

1) Auch das "παντα μοι ἐξεστι" (v. 12.) ist höchst wahrscheinlich eine Prämisse, aus welcher einige Korinthier eine Folgerung (in Beziehung auf den Genuß des Gözenopfer-Fleisches — vergl. X. 23.) zogen, die Paulus (v. 12. nur kurz und im vorbeigehen, K. VIII — X. aber ausführlich bestreitet. Eine solche Prämisse enthalten wohl auch die Worte: οἰδαμεν, ὁτι u. s. w. (VIII. 1. 4.) vergl. Hrn D. **Nösselts** Opusc. ad interpretationem sacrarum scipturarum fascic. II. 1787. S. 152. f.

2) Vergl. 1 Kor. XV, 12. 34. und Herrn Oberhofpredigers D. **Storrs** Opuscula academica ad interpretationem librorum sacrorum pertinentia Vol. II. 1797. S. 332. ff.

neten) die Zuläßigkeit der Hurerey zu erweisen gesucht haben, und die folgenden Worte (V. 13. 14.): Το δε σωμα ου τη πορνεια, αλλα τω κυριω, και ο Κυριος τω σωματι· Ὁ δε Θεος και τον κυριον ἠγειρε, και ἡμας ἐξεγερει δια της δυναμεως αὐτου, eine Bestreitung dieses Schlusses enthalten. Die ganze Gedankenreihe des Apostels kan bey dieser Voraussezung so gedacht werden:

Wahr ist es, (V. 13.) daß die Speisen für den Magen, und dieser für jene (zu ihrer Verdauung) bestimmt ist. Wahr ist es auch, daß Gott jene und diesen einst für immer (vergl. καταργ. XIII, 10. f. 8. XV. 26, 24.) aufhören lassen wird (weil die Bestimmung von jenem und von diesen sich nur auf das gegenwärtige Leben einschränkt). Aber unrichtig ist

1) Der Schluß: „Wenn der Magen, eben weil seine Bestimmung nur überhaupt Verdauung von Speisen ist, für alle die mannigfaltigen Nahrungsmittel bestimmt ist, zu deren Verdauung er geschikt ist; so muß aus einem ähnlichen Grund auch die πορνεια der Bestimmung der Theile unsers Körpers, die zur Befriedigung des Geschlechtstriebs dienen, angemessen seyn. Auch durch die πορνεια wird die Bestimmung dieser Organe eben so gut erfüllt, als die Bestimmung des Magens durch Verdauung der verschiedensten Nahrungsmittel. Also ist die πορνεια eben so wenig unerlaubt

(eben so wohl ein Ἀδιάφορον), als der abwechselnde Genuß mannigfaltiger Speisen."

Denn (V. 13.) der Körper ist nicht für die πορνεία (wie der Magen für mannigfaltige Speisen) bestimmt. Πορνεία verträgt sich überall nicht mit der Bestimmung eines Körpers, der dem Herrn zugehört, der ihm und seinen Absichten geweiht, und Werkzeug eines mit ihm verbundenen Geistes seyn soll. (Denn (V. 5. ff.) sie ist [3]) Entehrung und ein mit sehr wichtigen göttlichen Zweken [4]) streitender Misbrauch des Körpers.)

Nicht weniger unrichtig ist auch

2) Der Schluß: „Eben so, wie die Verdauungs-Werkzeuge, und aus demselben [5]) Grund, werden auch andere Organe des Körpers, wird selbst der ganze Körper, mit dem Tod für immer zu seyn aufhören [6]). Die Πορνεία kan also keine Folgen jenseits des

3) Auch v. 18. (ὁ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει) schein sich, wenn auch nicht allein, doch vorzüglich auf Entehrung des Körpers zu beziehen.

4) Eben deßwegen steht die πορνεία im Widerspruche mit dem δοξάζειν τὸν Θεὸν (v. 20. vergl. Röm. VI, 13. 19.)

5) Vergl. Herrn Oberhofpr. D. Storr a. a. O. S. 333.

6) Das: ὁ δὲ Θεὸς — καταργήσει (v. 13.), könnte allerdings, wenn man keine Rüksicht auf v. 14. nimmt, auf das vorhergehende bezogen, und als ein Beweggrund zur Befolgung der Vorschrift: Οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος (Auch von solchen Dingen, oder von der Neigung zu solchen Dingen, die, an sich und überhaupt betrachtet, nicht

Grabs haben, und ist folglich auch in dieser Hinsicht ein 'Αδιαφορον."

Denn (V. 14.) unser Körper ist dazu bestimmt, einst, so wie der Körper Christi, durch Gottes Allmacht wieder belebt[7]), und auf eine dem künftigen Zustand unsers Geistes entsprechende Art umgebildet zu werden. Es kan also auch in Hinsicht auf den künftigen Zustand durchaus nicht gleichgültig seyn, ob wir im gegenwärtigen Leben von unserm Körper einen mit den

unerlaubt sind, (die zu denen gehören, auf welche das "μοι ἐξεστιν" anwendbar ist) soll ich mich nicht beherrschen lassen) gedacht werden. Aber der 14. v. hat, dünkt mich, mit v. 13. einen klareren und natürlicheren Zusammenhang wenn man ihn als Gegensaz gegen das 'Ο δε Θεος — — καταργησει (v. 13.), und daher diesen Saz als Theil eines Einwurfs gegen die Unzuläßigkeit der πορνεια betrachtet.

7) Wenn Herr Kant (in der Schrift: der Streit der Facultäten S. 52.) in Beziehung auf die Auferstehung sagt: „Wem ist wohl sein Körper so lieb, daß er ihn gerne in Ewigkeit mit sich schleppen möchte, wenn er seiner entübrigt seyn kann?" so nimmt er dabey keine Rüksicht auf das, was in einer Schrift, die er selbst gelesen zu haben versichert (vergl. die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft 2te Aufl. Vorr. S. XXIV.) — in Herrn D. Storrs Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre S. 5. — dagegen erinnert wird, aber auch keine Rüksicht auf das, was Paulus in eben dem Kapitel, aus welchem in der oben angeführten Schrift (der Streit der Facultäten S. 52.) eine Stelle angeführt wird, über die Beschaffenheit des Auferstehungs-Körpers (1 Kor. XV, 35. ff.) sagt. — Gehört aber wohl der Grundsaz, unerweisliche Behauptungen zu wiederholen, ohne die mindeste Rüksicht auf bekannte Gegengründe zu nehmen, und den Aposteln Vorstellungsarten beizulegen, die sie ausdrüklich verwerfen, (ein Grundsaz, von dessen Anwendung man mehr als ein Beispiel in jener Schrift findet) zu denen, durch deren Befolgung die philosophische Facultät sich von der theologischen unterscheiden, oder welche die lezten von der erstern lernen soll?

göttlichen Absichten streitenden oder zusammenstimmenden Gebrauch machen, ob wir ihn durch πορνεια schänden, oder auf eine solche Art behandeln, die dem grossen Zwek, für welchen er in Rüksicht auf das künftige Leben bestimmt ist, angemessen ist.

---

1. Korinth. XV, 3. 4.

Paulus bestimmt (v. 3.) nicht, von wem ihm die Belehrung mitgetheilt worden sey, auf welche sich ursprünglich [8]) seine Ueberzeugung davon gründete,

---

8) Wenn Herr Kant (in der Schrift: der Streit der Facultäten S. 53.) ohne Beweis behauptet, der Glaube an ein Leben nach dem Tod habe den Apostel Paulus zum historischen Glauben an die öffentliche Sage von der Auferstehung Jesu (die bekanntlich von so vielen andern Juden, die gleichfalls ein Leben nach dem Tod glaubten (vergl. Joseph. de bello Jud. L. II. C. VIII. §. 14. Apostelg. XXIII, 8.) verworfen wurde) bewogen; so wird es erlaubt seyn, zu fragen, worauf sich denn die Wahrscheinlichkeit gründe, daß Paulus den Schluß gemacht habe, der wohl keinem vernünftigen Menschen in den Sinn kommen möchte: „Weil Christus nach dem Tod der Seele nach fortlebte, so ist es wahrscheinlich, daß er (bald nach seinem Tod) dem Körper nach lebendig worden sey;" und warum Paulus, wenn er diesen Schluß zu machen fähig gewesen wäre, nicht zu der Zeit schon ein Christ gewesen sey, da er noch Verfolger des Christenthums war, (vergl. Apostelg. IV, 10. V, 32. 30. mit XXII, 3. (V, 34.) VII, 58. VIII, 3.). Und wenn eben dieser Apostel (am angef. Ort) beschuldigt wird, daß er die Sage von der Auferstehung Jesu treuherzig (und dies heist doch wohl hier: Ohne zureichenden Grund) für wahr angenommen habe; so möchte man sich den Beweis erbitten, daß ein solches Fürwahrhalten in dem gegebenen Fall bei einem solchen Mann, wie Paulus war, psychologisch möglich sey, und daß die bekannten überwiegend starken Gründe, die man dagegen anführen kann, überall keine Beweiskraft haben. Denn die Forderung wird hoffentlich keine philosophische Facultät an christliche Theologen machen wollen, daß sie solche Behauptungen auf das blosse

daß Christus am dritten Tag nach seinem Tod 9) auf

Wort eines Philosophen vom 18ten Jahrhundert hin glauben sollen. — Freilich bleibt am Ende nichts übrig, als auf Behauptungen von einer solchen Art zu verfallen, wenn man den (mit dem Interesse des Rationalismus und des (dogmatischen oder sceptischen) Atheismus freilich unvereinbaren) Glauben an die Auferstehung Jesu auf was immer für eine Art vertilgen will. Aber dieser Glaube wird gewiß auch durch die Zweifelsgründe, die (a. a. O. S. 53. f.) dagegen vorgebracht werden, nicht im mindesten erschüttert. Auch bey der Voraussezung, daß Jesus auch gegen das Ende seines niedrigen Erdenlebens hin die (vorher öfters, und namentlich auch kaum vor dem Anfang seiner lezten Leiden (Luc. XVIII, 33. Matth. XX, 19. XXVI, 32. Joh. XVI, 17. 19.) geäusserte) Hoffnung einer baldigen Auferstehung nach dem Tod und eines baldigen frohen Wiedersehens seiner Freunde keineswegs aufgegeben habe, läßt es sich aus bekannten Gründen (vorzüglich aus dem Zwek, bey seinen Aposteln den Gedanken an die, nicht blos für sie selbst, sondern auch für das Menschengeschlecht höchstwohlthätige Absicht und Folgen seines bevorstehenden Todes recht lebhaft zu weken, und zugleich das Andenken an diesen und an die vorangehenden Leiden recht unauslöschlich tief ihrer Seele einzudrüken — vergl. Herrn Antistes Heß Lebensgeschichte Jesu II. Band IX. B. III. Kap.) recht gut erklären, daß er gerade zu der Zeit und unter den Umständen, in welcher und unter welchen er es that, das Abendmahl eingesezt hat. Und die Aeusserungen Jesu dabey enthalten nicht nur überall Nichts, was mit der Hoffnung einer baldigen Auferstehung streitet, sondern sezen auch eine solche Ueberzeugung in Absicht auf den Zwek und die Folgen seines Todes (εις αφεσιν αμαρτιων Matth. XXVI, 28.) voraus, die sich auf Nichts anders stüzen konnte, als auf dasselbe unvertilgbare Bewußtseyn seiner eigenthümlichen Verbindung mit Gott, mit welchem auch die Hoffnung seiner Verherrlichung nach dem Tod (Joh. XVII, 5.) und namentlich seiner Auferstehung (Joh. X, 18. XIV, 20.) zusammenhieng. Daß die Matth. XXVII, 46. Marc. XV, 34. angeführten Worte Jesu eine fehlgeschlagene Absicht, die Juden noch bei seinem Leben zur wahren Religion zu bringen (das heißt, nach Herrn Kants Meinung (vergl. die Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft, 2te Aufl. S. 111.), noch bey seinem Leben eine öffentliche Revolution in der Religion zu bewirken), ausdrüken, ist eine nicht nur ganz unerweisliche, sondern auch mit andern Umständen, die dabey in Betrachtung gezogen werden müssen, in einem erweislichen Widerspruch stehende Behaup-

erstanden sey (v. 4.). Aber ganz sicher darf man wohl

---

tung. Warum sollten denn nicht jene Worte als Ausdruk einer durch eine ganz andere Ursache bewürkten Empfindung — warum sollten sie nicht als Ausdruk eines, durch die vorhergegangenen Lästerungen und Verspottungen (Matth. XXVII, 39. ff. Marc. XV, 29. ff.), die um so empfindlicher für Jesum seyn mußten, da Gottes Absichten es nicht erlaubten, die bezweifelte und verspottete Behauptung Jesu von der Würde seiner Person durch irgend ein neues Wunder auf der Stelle zu rechtfertigen, zum Theil auch durch sehr heftige körperliche Leiden u. s. w. veranlaßten, schmerzhaften Gefühls, also als Ausdruk eines solchen Gefühls betrachtet werden können, dessen Vorhandenseyn in der Menschenseele Jesu sich recht gut denken läßt, ohne daß man im mindesten genöthigt ist anzunehmen, Jesus habe am Ende seines Lebens die Hoffnung zur Ausführung einer Hauptabsicht, von der man nirgends eine Spur findet, aufgegeben, und seinen Schmerzen über das Fehlschlagen derselben geäussert? Und wie lassen sich wohl mit dieser Voraussezung und mit der dabey zum Grunde liegenden Meinung, daß Jesus die von Kant ihm beygelegte Absicht wirklich gehabt habe, manche andere zuverläsige Data — wie läßt sich damit z. B. die Art, wie er sich auch in den lezten Tagen seines Lebens in Beziehung auf seinen bevorstehenden Tod und dessen Zwek und Folgen äusserte (z. B. Matth. XXVI, 28. Joh. XII, 23. f. 31. f. XVI, 7. ff. XVII, 4. u. s. w.), vereinigen? (vergl. Herrn Conr. Schwarze über den Tod Jesu als ein wesentliches Stük seines wohlthätigen Plans zur Beglückung des menschlichen Geschlechts 1795. S. 280. ff.) Was endlich die, Luc. XXIV, 21. angeführten, Worte der nach Emmaus gehenden Jünger („Ἡμεις ἠλπιζομεν, ὁτι αὐτος ἐστιν ὁ μελλων λυτρουσθαι τον Ισραηλ") betrift; so läßt sich daraus freilich nicht, wohl aber aus den folgenden Versen (V. 22. ff.) abnehmen, daß ihnen von der Auferstehung Jesu etwas zu Ohren gekommen war. Gesezt aber auch, sie hätten damals (an dem Tag der Auferstehung Jesu — v. 2 . 13.) noch gar keine Nachricht davon gehabt; wodurch liesse sich wohl die Folgerung rechtfertigen: Also ist die Auferstehung Jesu ein zweifelhaftes oder erdichtetes Factum? Daß sie das Wiedersehen Jesu am dritten Tag nach seinem Tod, gar nicht erwartet haben, läßt sich aus der Erzählung des Lucas keineswegs schliessen. Vielmehr scheinen die Worte: ἀλλα γε — — τριτην ταυτην ἡμεραν ἀγει σημερον, auf eine Erinnerung an das Versprechen Jesu, am dritten Tag aufzustehen, hinzudeuten (vergl. Calvins Harmonia ex evangelistis tribus composita Gen. 1582. S. 381.). Wenn

annehmen, daß er von einer solchen Belehrung (v. 3. παρέλαβον) spricht, die er entweder blos von älteren Aposteln (v. 5. 7. 11.) und etwa auch von einigen andern Augenzeugen (v. 6.), oder von dem Herrn selbst [10]) (B. 8. XI, 23. Gal. 1, 12.) unmittelbar, erhalten hatte.

Die erstere Voraussezung hat nicht nur den Zusam-

---

man aber auch dies nicht annimt; mit welchem Recht kan man wohl aus der Erzählung des Lukas folgern, daß jene Jünger vor dem Tod Jesu überall nicht zur Erwartung seiner Auferstehung vorbereitet worden seyen? oder läßt es sich denn nicht recht gut denken, daß sie durch den Tod Jesu in eine Stimmung versezt worden seyen, durch welche das Andenken an die Vorhersagung seiner Auferstehung ganz bei ihnen verdunkelt wurde? — Selbst denn, wenn es erweislich wäre, daß sie auch vor dem Tod Jesu seine Auferstehung am dritten Tag überall nicht erwartet haben — selbst denn würde man zu der Folgerung nicht berechtigt seyn, daß Jesus jene Thatsache nicht vorhergewußt und vorher gesagt habe. Denn jene Erscheinung liesse sich doch wohl auch aus der Voraussezung erklären, daß sie diese Vorhersagung Jesu nicht richtig aufgefaßt haben (vergl. Marc. IX, 10. und Herrn Diac. Geßners Leben Jesu — für die Kinder 1798. S. 132.)

9) Daß von einer solchen Auferstehung die Rede ist, die einen wahren Tod voraussezt, ist schon aus dem unmittelbar Vorhergehenden (v. 3.), aber auch aus v. 12. f. 15. f. 20. ff. sehr klar. Die durch Wunder bestätigte (vergl. Herrn Oberhofpredigers D. Storrs doctrinae christianae pars theoretica S. 39.) Versicherung der Apostel (1 Kor. XV, 11. ff.) also von der Auferstehung Jesu, schließt die Versicherung in sich, daß seiner Auferstehung ein wahrer Tod vorangegangen seye.

10) Es versteht sich von selbst, daß diese Voraussezung uns nicht im mindesten hindert anzunehmen, daß Paulus nachher auch von den älteren Aposteln von der Auferstehung Jesu versichert worden sey, und daß er von diesen auch manche Nachrichten in Beziehung auf die Erscheinungen des Wiedererstandenen erhalten habe, deren Innhalt ihm durch keine besondere Offenbahrung bekannt gemacht worden war.

menhang (v. 5. ff.) nicht gegen sich, sondern streitet in-sofern auch nicht mit der Geschichte, als die nähere Bekanntschaft des Apostels Paulus mit älteren Aposteln (Apost. Gesch. IX, 26. ff. XI, 29. f. XV, 2. ff. Gal. 1, 18. f. II, [rr]) 1. ff.) lange vor seinem, Apost. Gesch. XVIII, 1. ff. erwähnten, Aufenthalt in Corinth, also lange vorher, ehe er das Evangelium in Corinth predigte, ihren Anfang genommen hatte. Aber der Zusammenhang enthält auch überall keinen beweisenden Grund für diese Voraussetzung. Man mag es immerhin als sehr wahrscheinlich ansehen, daß die Thatsachen, die V. 5—7. angeführt werden, dem Apostel Paulus nicht durch eine besondere Offenbarung, sondern von Petrus, Jacobus und andern Augenzeugen bekannt gemacht worden seyen. Aber läßt sich wohl daraus folgern, daß auch die Belehrungen, von welchen v. 3. 4. die Rede ist, ihm nur von älteren Aposteln mitgetheilt worden seyn? Kann nicht bei dem, durch keinen Zusatz näher bestimmten, παρέλαβον (V. 3.) der Zusatz: zum Theil von dem Herrn selbst, zum Theil von älteren Aposteln (und andern Augenzeugen), füglich hinzugedacht werden? Eben so wenig läßt sich aus dem Grundsatz der Zweckmäßigkeit oder einem andern ähnlichen dar-

---

rr) In Absicht auf diese Stelle vergl. Herrn D. Keils Programm: De definiendo tempore itineris Pauli Hierosolymitani Gal. II, 1. 2. commemorati, Lipsiae 1798.

thun, daß die erstere Meinung wahrscheinlicher sey, als die leztere. Gesezt auch, wir könnten überall keinen besondern, auf einem andern Weg nicht eben so gut erreichbaren Zwek der besonderen Offenbarung, die bei der lezteren Meinung angenommen wird, angeben; so würde doch der Schluß von dem Nichteinsehen der Zwekmäßigkeit derselben auf Zwekloßigkeit ein evident falscher Schluß seyn. Aber es läßt sich allerdings dabei ein besonderer, durch einen blos mittelbaren Unterricht (von den älteren Aposteln) nicht erreichbarer, Zwek denken, wenn man die, sehr zwekmäßige und folgenreiche, besondere Bestimmung, die Gott und Christus dem Paulus anweisen wollte[12]), und zugleich die grosse Wichtigkeit der Thatsache, von welcher die Rede ist (der Auferstehung Jesu) in Betrachtung zieht.[13])

Es kommt also nur darauf an, ob andere Data mit der einen oder mit der andern Voraussezung mehr zusammenstimmen: Und in in dieser Hinsicht scheint mir die, von Theodoret und mehreren andern angenommene Meinung, daß durch das παρέλαβον (V. 3.), inwiefern es sich auf die Hauptsäze des 3. und 4. V.

12) Vergl. Herrn Oberhofpredigers D. Storrs doctr. christ. p. theor. S. 52. Anm. b.

13) Daß Lucas in der Apostelgeschichte einer dem Apostel Paulus von Christo selbst ertheilten Versicherung von der Wahrheit seiner Auferstehung nicht ausdrüklich erwähnt, kan aus bekannten Gründen nicht einmal als ein scheinbarer Grund dagegen angesehen werden.

bezieht, eine dem Apostel Paulus von Christo selbst unmittelbar mitgetheilte Belehrung [14]), (eben so wie XI, 23.), verstanden werden müsse, einen entschiedenen Vorzug zu haben. Denn die beiden Hauptsäze, die den Inhalt des 3.[15]) und 4. V. ausmachen, gehören doch wohl wesentlich zu dem ἐυαγγελιον (V. 1. Gal. I, 11. Röm. I, 1. 4.) welches Paulus (Gal. I, 11. f. 17.) nicht von den älteren Aposteln, und überhaupt nicht von Menschen, sondern von Jesu Christo durch eine besondere Offenbarung gelernt zu haben versichert, und welches er auch, noch ehe er mit irgend einem der älteren Apostel in Bekanntschaft gekommen war, predigte (Gal. I, 17. — Apostelg. IX, 20. 22. vergl. mit 1. Kor. XV, 3. 4. (κατα τας γραφας) und Apost. Gesch. XIII, 30. 36. ff.).

Man mag übrigens die eine oder die andere der angeführten Voraussezungen annehmen; so erscheint die Versicherung des Apostels Paulus von der, in mehr als

14) Ob diese Belehrung dem Apostel Paulus gerade zu der Zeit, da sich ihm Jesus zuerst auf eine ausserordentliche Art offenbarte, mitgetheilt worden, also mit der, Apostg. IX, 3. ff. XXII. 6. ff. XXVI, 12. ff. erzählten Erscheinung verbunden gewesen sey, oder ob er sie erst nachher (vergl. ὀφθησομαι Apostg. XXVI, 16.) erhalten habe, läßt sich wohl nicht zuverlässig bestimmen. Aber sobald man die Wirklichkeit einer solchen Belehrung voraussezt, muß man, dünkt mich, auch das als höchstwahrscheinlich annehmen, daß Paulus sie noch vor dem Antritt seines Apostelamts erhalten habe.

15) In Absicht auf den Hauptsaz des 3. v. vergl. 1 Kor. XI, 24. f. 2 Kor. V, 19. und Herrn Oberhofpr. D. Storrs angef. Schrift S. 50. 52. Anm. c.

einer Hinsicht äusserst wichtigen (1 Kor. XV, 14. ff. Apost. XVII, 31. u. s. w.), Thatsache der Auferstehung Jesu, im Zusammenhang mit seinem Charakter, [16] mit seinen Schiksalen, [17] und mit den Wundern, [18] durch welche seine göttliche Sendung beglaubigt wurde, gedacht, als ein nicht unwichtiger Bestätigungsgrund [19] für die Wahrheit jener Thatsache, der durch blosse Machtsprü- oder durch sophistische Argumentationen, bei welchem das Princip zum Grunde liegt: [20] "Quidquid cum

---

16) Vergl. Lyttletons Anmerkungen über die Bekehrung und das Apostelamt Pauli — — übers. von Hahn, Hannover 1748. S. 11. ff. Paleys Horae paulinae — — mit Anmerkungen von Henke 1797. S. 352. ff.

17) Vergl. Paley a. a. O. S. 356. ff. 367. ff.

18) Vergl. Herrn Oberhofpr. D. Storr a. a. O. S. 51. f. Paley a. a. O. S. 363. ff. Lyttleton a. a. O. S. 65. ff. 104. ff.

19) Sie giebt einen positiven Bestätigungsgrund für die Wahrheit der Auferstehung Jesu ab, aber auch einen negativen, inwiefern der Uebergang Pauli zum Christenthum sich nicht wohl denken läßt, wenn man nicht voraussezt, er habe gewußt (vergl. Apostg. XXII, 3. V, 34.), daß es für das Synedrium unmöglich gewesen sey, die ersten Zeugen der Auferstehung Jesu eines Betrugs oder einer Schwärmerey in Absicht auf diesen Punkt zu überweisen. Doch — der leztere Umstand kan mit Recht auch als ein positiver Beweis davon betrachtet werden, daß die Ueberzeugung der Apostel von der Auferstehung Jesu nicht Würkung einer schwärmerischen Phantasie gewesen sey (vergl. Paleys Uebersicht und Prüfung der Beweise und Zeugnisse für das Christenthum — — herausg. von Herrn D. Nößelt 1797. II. B. S. 426. ff.)

20) „Depurationi idearum (sagt Oetinger in seiner theologia ex idea vitae deducta 1765 praelimin theol. S. VII f.) student philosophi, et crassas imaginationes reputant omne id, quod intellectui sic dicto puro contrarium est. *Quicquid igitur, cum intellectu puro, h. e. cum idolis philosophicis, non consonat, dicunt esse phantasticum.* — — Quo ruet tandem universa theologia per *idealismum*"!

idolis philosophicis, non consonat, phantasticum est", nicht zernichtet oder auch nur im mindesten entkräftet werden kann.

---

1 Korinth. 15, 16 — 18.

Ohne Zweifel ist es diese Stelle, auf welche sich die ohne Beweis vorgebrachte [21]) Behauptung gründet, Paulus habe den gar nicht bündigen Schluß gemacht: „Ist Christus nicht auferstanden (dem Körper nach lebendig geworden); so werden wir auch nicht auferstehen — nach dem Tode gar nicht mehr leben." Aber in welchen Worten [22]) soll denn diese Folgerung liegen? Mit welchem Recht kan man annehmen, daß ἀπωλοντο V. 18. in einem Sinn genommen werde [23]), in welchem es sonst bey Paulus und andern Neutestamentlichen Schriftstellern überall nirgends vorkommt? Und wie stimmt diese Voraussezung mit dem Zusammenhang? Wie stimmt

---

21) In der schon angeführten Schrift: der Streit der Facultäten von Kant S. 52.

22) Wenn man das: πιστις (V. 17.) im weitern Sinn nimmt, so muß zu den Gegenständen derselben allerdings auch die Lehre von dem Leben nach dem Tod (nicht blos von der Auferstehung) gerechnet werden, aber nur insofern als sie eine durch die Auctorität Christi bestätigte Lehre ist. Denn vom Christenglauben, d. h. von einem solchen Glauben ist hier (und V. 14.) die Rede, der sich auf die Auctorität Christi gründet, und daher ungegründet (ματαια) seyn würde, wenn Christus nicht unmittelbarer göttlicher Gesandter wäre.

23) Gesezt auch, diese Bedeutung fände sich wirklich in einigen andern Stellen; so würde doch daraus keineswegs folgen, daß sie auch hier anwendbar seye.

sie mit den Worten V. 17: ἐτι — — ὑμων, die sich, wie aus andern Stellen klar ist, vorzüglich wenigstens auf Strafen in der künftigen Welt beziehen (also auch ein Leben nach dem Tod voraussezen) und wie mit V. 16., [24]) wenn, was bey obiger Behauptung vorausgesezt wird, und was auch nach meiner Ueberzeugung in Rüksicht auf den Zusammenhang (auch mit V. 20.) sehr wahrscheinlich ist, der 18. V. (eben so wie das ἐτι ἐϛε — ὑμων V. 17.) zunächst mit: ὁ χριϛος οὐκ ἐγηγερται (V. 17.), nicht mit: Ἐι νεκροι οὐκ ἐγειρονται [25]) (V. 16.) verbunden werden muß? Wie vollkommen hingegen harmonirt der Schluß des Apostels (V. 17. 18.) mit sich selbst und mit der apostolischen Lehre, daß der Tod und Gehorsam Jesu (unmittelbarer) Erwerbungsgrund (nicht blos Versicherungsgrund) der Sündenvergebung und unsrer künftigen Seeligkeit sey, und wie einleuchtend ist, bey der Voraussezung dieser Lehre, die Bündigkeit jenes

24) Ist es wohl wahrscheinlich, daß Paulus so argumentirt habe: „Wenn überhaupt Todte nicht auferstünden, (oder nicht auferstehen könnten); so wäre auch Christus nicht auferstanden; Wäre aber Christus nicht auferstanden, so würden auch überhaupt Todte nicht auferstehen; also würden auch wir nicht auferstehen und nach dem Tod gar nicht mehr leben?

25) Wenn V. 18. zunächst mit diesen Worten zusammenhienge, und das: Νεκροι οὐκ ἐγειρονται, in dem Sinn genommen würde, in welchem es V. 32. 29. vorkommt (vergl. Herrn Oberhofpred. Dr. Storrs Opusc. academ. Voll. II. S. 333. f.); so erlaubte es allerdings der Zusammenhang, das ἀπωλοντο so zu erklären: Sie würden gar nicht mehr leben.

Schlusses, wenn man sich ihn so denkt: Wenn Christus nicht auferstanden wäre; so wären auch die Strafen unsrer Sünden (unsrer Besserung unerachtet) durch seinen Tod [26]) nicht aufgehoben, so hätte sein Gehorsam (Röm. V, 19.) [27]) die Belohnung nicht erhalten, von welcher unsre Seeligkeit abhängt — so wäre er selbst nicht δικαιωθεις (1 Tim. III, 16. Röm. V, 18.), [28]) und könnte daher auch für uns nicht Urheber der δικαιωσις της ζωης seyn; Folglich wäret ihr (der Besserung unerachtet) nicht von den Strafen eurer Sünden freygesprochen [29]) (V. 17.): Aber auch die verstorbenen Christen (auch eure verstorbene christliche Freunde) wären nicht seelig [30]) — hätten in der künftigen Welt noch Strafen ihrer Sünden zu leiden.

D. Johann Friedrich Flatt.

---

26) Vergl. meine Observationes exeget. dogmat. ad loca quædam Novi Test. graviora Tubingæ, 1782. S. 42. ff.

27) Vergl. Herrn Oberhofpr. Dr. Storrs Erläuterung des Briefs Pauli an die Hebräer II. Th. S. 589. ff.

28) Vergl. Herrn Oberhofpr. Dr. Storrs Opusc. academ. Vol. I. S. 241.

29) Vergl. die (Anm. 26.) angef. Obs. S. 5. ff.

30) Ἀπολλυσθαι bezeichnet (ausser anderm) überhaupt unseelige Folgen der Sünden, Strafen (z. B. Kor. VIII, 11), und in Beziehung auf das künftige Leben solche Strafen, die der ζωη αιωνιος (Joh. III, 16.) oder der Theilnehmung an der βασιλεια τȣ Θεȣ (V. 3. 5.) entgegengesezt sind. Aus 1 Kor. XV, 18. läßt sich also nicht das schliessen, daß die verstorbenen Christen, unter der angenommenen Voraussezung, in eben dem Grad unseelig in der künftigen Welt seyn würden, in welchem es ungebesserte Menschen, nach der Lehre Jesu und der Apostel (Röm. II, 8. f. u. s. w.), seyn werden.



